世纪文库

论教育学

[德] 伊曼努尔·康德 著

上海世纪出版集团

论教育学

[德] 伊曼努尔·康德 著　　赵　鹏　何兆武 译

读书中文
精品奉献
http://rbook.net/bbs/

世纪出版集团　上海人民出版社

图书在版编目（CIP）数据

论教育学（附系科之争）/［德］康德著；
赵鹏等译.—上海：上海人民出版社，2005
（世纪人文系列丛书）
ISBN 7-208-05459-2

Ⅰ.论... Ⅱ.①康...②赵... Ⅲ.教育学—
德国—近代 Ⅳ.①G40②B516.31

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2004）第 118690 号

出品人 施宏俊
责任编辑 方 已
装帧设计 陆智昌

论教育学（附系科之争）
［德］伊曼努尔·康德 著
赵 鹏 何兆武 译

出 版 世纪出版集团 上海人民出版社
（200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc）
出 品 世纪出版集团 北京世纪文景文化传播有限公司
（100027 北京朝阳区幸福一村甲 55 号 4 层）
发 行 世纪出版集团发行中心
印 刷 北京华联印刷有限公司
开 本 635×965 毫米 1/16
印 张 10.5
插 页 4
字 数 146,000
版 次 2005 年 5 月第 1 版
印 次 2005 年 5 月第 1 次印刷
ISBN 7-208-05459-2/B·454
定 价 16.00 元

世纪人文系列丛书编委会

主任

陈　昕

委员

丁荣生　王一方　王为松　王兴康　包南麟　叶　路
张晓敏　张跃进　李伟国　李远涛　李梦生　陈　和
陈　昕　郁椿德　金良年　施宏俊　胡大卫　赵月瑟
赵昌平　翁经义　郭志坤　曹维劲　渠敬东　潘　涛

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓乐于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

目录

论教育学/1

导论/3

正文/15

论自然性的教育/16

论实践教育/40

系科之争/53

前言/55

第一部分　哲学系与神学系的争执/61

导论/61

系科的一般分类/62

甲、论系科间的关系/64

乙、附录：以神学系与哲学系之间的争执为例说明系科之争/76

第二部分　哲学系与法学系的争执/111

重提这个问题：人类是在不断朝着改善前进吗？/111

结论/124

第三部分　哲学系与医学系的争执/126

论心灵通过单纯的决心而克服其病感的力量

——给内廷参事胡夫兰德教授先生的回复/126

养生学的原理/129

结论/138

附记/140

译者注释/142

译者说明/152

论教育学

赵 鹏 译

导论

人是惟一必须受教育的被造物。我们所理解的教育，指的是保育（养育、维系）、规训[1]（训诫）以及连同塑造[2]在内的教导。据此，人要依次经历婴儿、儿童和学生这样几个成长阶段。

动物合乎规律地运用其所具有的各种能力，也就是说，以不会对自己产生危害的方式加以运用。这的确令人赞叹——比如人们发现，那刚刚孵出的雏燕，眼睛还看不见东西，就已经知道要让排泄物落到巢外了。因此，动物是不需要保育的，至多是有食物、温暖和引导，或者一定的保护就足够了。大多数动物的确需要喂养，但却不需要保育。保育意味着父母要采取预防措施，使孩子不会有害地运用其能力。比如说，如果动物也像婴儿一样，一来到世上就放声啼哭，就难免成为自己哭声所引来的狼或其他野兽的猎物。[3]

规训或训诫把动物性转变成人性。动物通过其本能已经是其全部，一个外在的理性[4]已经把一切都为它安排好了。人却要运用自己的理性。[5]他没有本能，而必须自己给自己的行为制定计划。但因为他不是一生下来就能这样做，而是生蛮地来到这个世界，所以就必须由别人来为他做这件事。

人类应该将其人性之全部自然禀赋，通过自己的努力逐步从自身中发挥出来。[6]教育是由前一代人对下一代进行的。对此人们可以到生蛮状

态中去寻求第一开端，也可以到完满的、有教养的状态中去寻找。如果后一种情况被当成是先前和最初就存在的，那么人必然是后来又再度野蛮化并堕入生蛮状态之中了。[7]

规训防止人由于动物性的驱使而偏离其规定[8]：人性。比如，规训必须限制人，以使其不会野蛮鲁莽地冒险。因此训诫是纯然否定性的，也就是那种把野性从人身上去除的活动，与此相对，教导则是教育的肯定性的部分。

野性指的是不受法则规约[9]。规训将人置于人性的法则之下，并且由此开始让他感受到法则的强制。这必须及早进行。因此人们把孩子们送进学校时，一上来首要的目的并不是到那里学习知识，而是让他们能由此习惯静坐，严格遵守事先的规定，以便他们在将来不会随便想到什么就真的马上做什么。

但是对于自由，人有一种如此强烈的、出自自然[10]的趋向，以至于如果他有一段时间习惯于此，就会为它牺牲一切。[11]正因为如此，规训必须像前面说过的那样，及早施行，晚了就很难再改变一个人。他会总是任性而为。人们也可以在各野蛮民族那里看出这一点：尽管他们长时间地服务于欧洲人，但从来不能适应后者的生活方式。在他们那里，这并不是一种对自由的高贵倾向——像卢梭和其他一些人以为的那样——而是某种在动物还没有发展出人性时所具有的生蛮性。因此人必须尽早习惯于将自己置于理性的规定之下。如果人在幼年时被放任自流而不加遏阻，那他就会终生保有某种野性。那些从小被母亲娇生惯养的人也是无可救药的，因为一旦他们踏进社会，就会越来越多地受到来自四面八方的阻力和打击。

这是上流社会的教育常犯的一个错误：因为他们将来是要做主人的，所以在他们年幼时人们就从不对其真正地加以阻拦。但由于人有那种对自由的倾向，所以有必要对其生蛮性加以磨砺；相反，动物由于有本能，就不需要这种磨砺。

人需要保育和塑造。这里所说的塑造意味着规训和教导。就我们所

知，动物是不需要这些东西的。因为除了鸟儿学习唱歌以外，没有哪种动物能从其长者那里学到什么东西。鸟类的歌唱是由其长者教会的，就像在学校里一样，长者倾其全力向幼者示范，而后者则努力从自己稚嫩的喉咙里发出相同的音调来，这种场景是很感人的。为了证明鸟类不是靠本能来唱歌，而完完全全是学来的，可以做这样一个实验：把金丝雀巢里的卵取出一半，然后把麻雀卵放进去，或者也可以把小麻雀放进去，让成年金丝雀以为它们是小金丝雀。接着把这个鸟巢放在一个房间里，使得小麻雀听不到外面成年麻雀的叫声，那么它们就会学习金丝雀的歌唱，这样人们就能得到会像金丝雀一样唱歌的麻雀了。事实上这一点也很令人惊赞，即每一种鸟类都世世代代保持某种歌声而确定不变，这大概是世界上最忠实的传统了。[12]

人只有通过教育才能成为人。除了教育从他身上所造就出的东西外，他什么也不是。需要注意的是，人只有通过人，通过同样是受过教育的人，才能被教育。因此，本身在规训和教导上的欠缺，使得一些人成为其学童的糟糕的教育者。而一旦一个更高类型的存在者[13]承担起我们的教育，人们就会看到，在人身上都能成就些什么。但教育一方面是把某些东西教给人，另一方面还要使某些东西靠其自身发展出来：因此人不可能知道，在他身上自然禀赋到底有多大。但如果这里至少能在上流社会的赞助下，靠众人的通力协作进行一项实验，它应该已经能够告诉我们，人究竟能够做到什么程度。可是，对思辨的头脑来说十分重要、而又令慈善家感到悲哀的是，上流社会往往只关心自己，而不是以能使自然进一步趋向完满的方式，参与到教育的最重要的实验中来。

没有哪个小时候被疏于管教的人，在长大后会自己认识到，他在规训或是培养[14]（人们可以这样来称呼教导）方面，哪里曾被疏忽过。未受培养的人是生蛮的，未受规训的人是野性的。耽误规训是比耽误培养更糟糕的事情，因为培养的疏忽还可以后来弥补，但野性却无法去除，规训中的过失是无法补救的。教育或许会变得越来越好，而且每一代都向着人性的完满实现更进一步；因为在教育背后，存在着关于人类天性

之完满性的伟大秘密。从现在开始这种进步就会发生。因为人们现在才开始对一种良好的教育究竟意味着什么，有了正确的判断和清楚的认识。这种设想令人陶醉：人的天性将通过教育而越来越好地得到发展，而且人们可以使教育具有一种合乎人性的形式。这为我们展示了一种未来的、更加幸福的人类的前景。[15]

对一种教育理论加以筹划是一种庄严的理想，即使我们尚无法马上将其实现，也无损于它的崇高。人们一定不要把理念看作是幻想，要是因为实行起来困难重重，就把它只看成是一种黄粱美梦，那就败坏了它的名誉。

一个理念无非是关于一种在经验中无法遇见的完美性的概念。比如关于一个完美的、按照正义的规则统治的共和国的理念！它难道因此就是不可能的吗？[16]我们的理念首先必须是正确的，然后它才绝非是不可能的，无论在其实行过程中会有多少障碍。比方说，假如（现实中）每个人都说谎，那么“说真话”就因此而只是一种奇思异想吗？所以，那种要把人的所有自然禀赋发展出来的教育的理念，当然是真实的。

就现今的教育而言，人还没有完全达到其存在的目的。因为人们的生活是多么的不一样啊！只有当他们都按照同样的准则[17]来行动，而这些准则必须要对他们来说成为另一种自然[18]时，他们才会整齐划一。我们可以致力于制定一个更合目的的教育规划，并把一种安排传给我们的后代，使他们能够逐步地将其实现。以报春花为例，人们在野生环境下采摘时只能得到一种颜色的花；相反，如果是用播种栽培的方式，就能得到完全不同的各色花朵。自然将胚胎赋予了它们，而要使其从中发展出来，关键的是相应的播种与培植。对人来说也是这样！

人性中有很多胚胎，我们现在要做的是让自然禀赋均衡地发展出来，让人性从胚胎状态展开，使人达到其本质规定。动物是不自觉地完成这一过程的，人则必须首先去追求达到它。但如果他对自己的本质规定一点概念都没有，这就不可能发生。对于单个的个体来说，达到这种本质规定是完全不可能的。如果我们假定现实中第一对夫妇是有教养的，那

么我们就要看看，他们是怎样教育其子女的。如果这对父母能给孩子们提供榜样，孩子们就能加以模仿，从而把他们的一些自然禀赋发展出来。但一般来说情况并非如此，因为大多数父母只能偶尔给孩子提供学习的榜样。以前，人们对于人之天性所能达到的完满性没有一点概念，我们自己也还没有关于这个概念的纯粹的认识。但有一点是肯定的，即没有一个单独的个人，能通过其对学童的全部塑造使他们达成其本质规定。能够成就这一点的不是单个的人，而是人这个类[19]。

教育是一门艺术，它的运用必须经由许多世代才能逐步完善。由于配备了前人的认识，每一代人总是能更好地推进一种均衡且合目的地发展人之一切自然禀赋的教育，并由此把人类带向其本质规定。天意希望人自己从自身中把善产生出来，因此对人说："到世界中去吧，"——造物主可以这样对人说！——"我已经给你配备了达至'善'[20]的所有禀赋，现在要由你自己把它实现出来，因此你能否幸福就取决于你自己了。"

人应该首先发展其向"善"的禀赋；天意并没有将它们作为完成了的东西放在他里面；那只是单纯的禀赋，还没有道德上的分别。改善自己，培养自己，如果自己是恶的，就要让自己变得有道德——这就是人应该做的。如果人们对此深思熟虑一番，就会发现这会是十分困难的。因此，能够对人提出的最大、最难的问题就是教育。由于见识取决于教育，而教育复又取决于见识，故教育只能循序渐进，只有通过一代人将其经验与知识传给下一代人、由这一代加以改进后再传给下一代的方式，才能产生出正确的关于教育方式的概念。这一概念以伟大的文化和经验为前提，因此很晚才得以出现，我们自己对它的认识也并不纯粹。个体的教化是否要模仿人类通过其各个世代所进行的那种发展呢？

人们可以把两种发明看作是对人类来说最困难的东西，这就是统治艺术和教育艺术[21]，而且人们对它们的理念还处在争论之中。

那么我们应该从哪儿开始发展人的禀赋呢？是应该从生蛮状态开始，还是从一种已经被教化的状态开始呢？一种出自生蛮状态自身的发展是难以设想的（因此关于"第一个人"的概念也是很难设想的[22]），而且我

们发现，出自这种生蛮状态的发展，总是又会堕落回去，然后再重新从那里出来。而且即使是在文明民族[23]那里，在他们那些以书写形式流传下来的最早的信息中，我们也都能发现很强的近乎生蛮的因素。——而书写要以多少文化为前提啊！因此人们从文明人的角度出发，可以把书写的开始称为世界的开始。

由于自然禀赋的发展在人这里不是自行发生的，所以教育完全是一种艺术。自然没有为此给人设置任何本能。因此，这门艺术的起源及其进步，要么是**机械性的**——即没有规划，完全依据所与的环境——要么是**裁断性的**[24]。所谓机械性的起源，指的是教育的内容仅仅来自我们所偶然经验到的某物对于我们的利弊。任何仅仅是机械地发生的教育艺术，都必然带有非常多的错误和缺陷，因为它们没有规划作为根据。因此，如果教育艺术或教育学应该发展人的天性，使之达到其本质规定的话，那它就必须成为裁断性的。受过教育的父母已经是孩子们在塑造中所要敬重模仿的榜样，但如果要使他们变得比父母更好，教育学就必须成为一种学问，否则就不能指望它，而且在教育中的堕落者还会进而去教坏他人。教育艺术中机械性的东西必须被转变成科学，否则它就不能成为一种连贯的努力，而某一代人就有可能会毁掉前人已有的成果。

教育艺术的一个原理——那些制定教育规划的人士尤其应该注意它——就是：孩子们应该不是以人类的当前状况，而是以人类将来可能的更佳状况，即合乎人性的理念及其完整规定——为准进行教育。这一原理有极大的重要性。父母在教育孩子时，通常只是让他们能适应当前的世界——即使它是个堕落的世界。但实际上他们应该把孩子教育得更好，这样才可能在将来出现一个更佳的状态。不过在这里有两个障碍：

1）父母通常只关心他们的孩子在世上过得好不好；2）王侯们只把他们的臣民看作达成自己各种意图的工具。

父母们操心的是“家”，王侯们操心的是“国”。二者都不把世界之至善以及人性被规定要达到的、而且具备相应禀赋的那种完美性作为终极目的。但教育规划必须普世性地[25]加以设计。那么“世界之至善”是不

是一个会有损于我们私利的理念呢？决不是的！因为虽然看起来它要求人们必须作出某些牺牲，但通过这个理念，人们在提高其当前状况之福利方面收获绝不会少。而随之而来的是多么美妙的后果啊！好的教育正是这样的：从中全部的“善”能够在世界中产生出来。被放进人之内的那些萌芽，必须得到更大的发展。因为人们不可能在人的自然禀赋中找到恶的根据——天性没有被置于规则之下，这才是恶的原因。[26]在人之内只有向善的萌芽。[27]

那么世界的更好状况从何而来呢？是来自王侯，还是来自臣民？是不是由后者先改善自身，以与一个好的政府达成一致？而如果这种状况应由王侯来确立，那么君主们的教育就必须首先得到改善，在这方面长期以来一直有一个极大的错误，即人们在君主年少时一般对其不加阻碍。那种孤零零立在田野中的树，会长得歪歪扭扭，枝蔓旁生；相反，树林中的树由于有邻近树木的阻碍，就会长得高耸挺拔，以求获得其上方的空气和阳光。对于王侯来说也是如此。而且对他们来说，由某个出身自臣民的人来进行教育，总是比受其同类教育要好：因此只有在君主们受到更好的教育时，我们才能指望“善”会自上而下地实现！因此这里关键在于私人的努力，而不像巴西道[28]等人认为的那样，在于王侯们的赞助——因为经验表明，王侯们关注的首先不是世界之至善，而只是他们自己邦国的利益，以达成他们自己的目的。即便他们为教育提供资金，也总要预先规定其使用计划——在关于人类精神教化及人类知识之扩大的所有方面都是如此。权力和金钱并没有造就这些东西，至多是为其提供了便利。不过，要是国家经济不是仅仅优先为国库纳税的话，它们还是能做到的。学术机构迄今也还没做到这些，而且这方面的希望从未像现在这样渺茫。

因此，学校的组织也应当只取决于最开明的[29]专家的判断。所有的文化都是从私人开始，然后由此传播开来。只是通过那些有着更广泛禀好[30]的人——他们关注世界之至善，而且能够具有那种关于一个未来的更佳状况的理念——的努力，人类之本性才可能逐渐接近其目的。但还

有些上流社会的人，有时仿佛只将其民众看作自然界的一部分，从而只关注他们的繁衍问题。他们至多要求后者有技能，但也只是为了使之能够更好地作为工具服务他们的各种目的。私人当然必须首先关注自然目的，但也应进而特别关注人性的发展，以致能希望自己不仅有技能，而且有道德，而最难的是，他们还应力求使其后代比他们自己推进得更远。

因此在教育中人必须 1）受到规训。规训意味着力求防止动物性对人性造成损害——无论是在个体的人身上，还是在社会性的人身上。因此规训就是对野性的单纯抑制。

2）人必须得到培养。培养包括教授和教导。它造就的是技能，即拥有一种满足各种任意目的的能力。因此它不规定任何目的，而把后者留给具体环境来决定。

有些技能在所有情况下都是有益的，比如读和写；有些则只是用来达到一些使我们变得受人喜爱的目的，比如音乐。[31] 由于目的是多种多样的，所以技能也相应地会有无限多种。

3）人们还必须注意，要让人变得明智[32]，以便能够适应人类社会，在社会上受欢迎、有影响。这属于一种特定类型的教化，人们称之为文明化。它要求风度、礼貌和某种机智性，这样一个人就能使其他所有人服务于他自己的最终目的。这种文明化依照的是每个时代的不同品味，就像几十年前，人们在交际中还很爱讲究礼仪。

4）人们必须注意道德教化[33]。人应该不仅有达到各种各样目的的技能，而且还应获得这样的信念，即他只会选择真正好的目的。好的目的就是那些必然为每个人所认同的目的，那些能够同时成为每个人的目的的目的。[34]

人要么是仅仅被驯服[35]、被调教、被机械地训导，要么是真正地得到启蒙。人们驯服了狗和马，也就可以驯服人。（这个词来自英语的 to

dress，给……穿衣服。Dreβkammer这个词也由此而来，指宣教士换衣服的地方，而非Trostkammer。）

但靠驯服是达不到教育的目的的，问题首先在于让孩子们学习思考，对那些一切行动由之而出的原则进行思考。人们由此可以看到，对一种真正的教育来说，要做的事非常多。但在私人教育中，上述重要事项中的第四项通常很少会得到施行，因为人们基本上是把道德教育留给了宣教士。极其重要的是，要从小就教育孩子们厌恶恶行，其根据不仅是上帝禁止它，而是因为它本身就令人厌恶。否则的话，他们就容易有这样的想法，即他们本来是能够作恶的，而且如果上帝没有禁止的话，就是允许的，即认为上帝有时也会网开一面。上帝是最神圣的存在者，他只意求好的东西，并且希望我们应该出于德性的内在价值而履行它，而不是因为他要求这样，我们才这样做。

我们生活在规训、文化和文明化的时代，但还远不是道德教化的时代。就目前的人类状况来看，人们可以说，国家的财富和人的贫困在同时增长。问题是，我们在生蛮状态下，在没有所有这些文化的情况下，是否会比在现有状态下更幸福？因为在人们还没有变得有道德和有智慧时，怎么能让他们得享幸福呢？这样并不会减少恶。[36]

在设立标准学校之前，人们必须先设立实验学校。[37]教育和指导一定不能是单纯机械性的，而应以原则为根据。但它们也不能只是说说而已，还要以某种方式成为制度。在奥地利，曾经只有按照某一规划设立的标准学校，这种规划受到过很多有根据的反对，人们尤其可以指责它所采取的是一种盲目的机械教育。当时，其他所有学校都得以这些标准学校的做法为准，人们甚至拒绝提拔那些不曾在这些学校就读的人。这种规定表明，政府是多么地关注这件事，而在这样的强制下，根本不可能产生什么好结果。

人们往往以为，教育方面的实验并无必要，仿佛由理性已经能判断一样东西将会是好的还是不好的。这种看法是非常错误的，因为经验表明，我们的尝试经常会产生与所预期的截然相反的作用。因此人们认识

到，教育也要靠实验，没有哪一代人能制定出一个完美的教育计划。目前惟一在某种程度上首开先河、打破常规的实验学校是德骚的博爱学校。人们应该让它享有这样的声誉，虽然它可能会有很多可指摘的地方；人们尝试所得的一切结果都会包含错误，但也正因为如此，才要不断地进行实验。在某种程度上，这是惟一一所能让教师们按照自己的方法和计划自由工作的学校，在这里，他们与德国的所有学者都有联系。

教育包括*照料*和*塑造*两个方面。后者又分1）*否定性的*，即仅仅为了防止错误而进行的规训；2）*肯定性的*，即属于培养的教导和指导。*指导*指那种在将所教的东西付诸实施中进行的引领。这里就产生了*传授者*[38]与*家庭教师*[39]的区别，前者仅仅作为教师为学校而教育，后者则作为领导者为生活而教育。

学童在其学习的第一个阶段，必须首先习得谦恭和一种被动的服从。在另一个阶段，人们则让其学会在法则之下运用思考能力和他的自由。在第一个阶段是一种机械性的强制，在另一阶段则是一种道德性的强制。

教育要么是*私人的*，要么是*公共的*。后者只与传授有关，而且传授可以始终是公共的；行为规范的施行则被留给前者。一种完整的公共教育则应该能把教导和道德塑造二者结合起来。它的目的是对一种良好的私人教育的提升。达到了这一目标的学校，人们称之为教育机构。这种机构可能不会很多，能在其中就学的学童也不会太多，因为它们费用昂贵，而且单是建立这样一所学校就要花很多钱。它们就像济贫所和医院一样，所需要的建筑，为负责人、监护人和佣工支付的工资，已占了经费的一半，而事实上，如果把这些钱送给穷人，他们的生活将能得到极大的改善。也因为如此，除了富家子弟外，其他孩子很难进入这种学校就读。

这种公立机构的目标是对家庭教育加以完善。只有当父母们，或者

其他帮助他们进行教育的人，都受到了良好的教育的时候，才可能免除设立这种公立机构的耗费。在这些机构里应该进行各种尝试，并对就学者加以塑造，然后就会从中产生良好的家庭教育。

私人教育要么是由父母们亲自操办，要么是由雇来的辅助者——如果父母对此没有时间、能力或干脆没有兴致的话——来进行。但对于这种由辅助者进行的教育来说，会产生一种非常难办的情况，即父母和家庭教师分享了教育孩子的权威。孩子们要遵守家庭教师的规矩，然后又要服从父母的任意念头。对这样一种教育来说，父母们有必要将其整个权威转交给家庭教师。

但私人教育在多大程度上会优于公共教育，还是后者会优于前者？一般说来，公共教育不仅在技能培养方面，而且在造就一个公民的品格方面，都显得优于家庭教育。后者则不仅经常产生家族性的缺陷，而且还会使其一直流传下去。

那么教育应该持续多长时间呢？直到自然所规定的人能够自己管理自己的时候；这时性本能会发展出来，他自己也能够做父亲了；他还应该学会自我教育——即直到大约16岁。在这之后人仍会需要培养和帮助，并且进行隐含的规训，但不再需要正式的教育了。[40]

对儿童的训导要么是**肯定性的**——即他必须做那些规定给他的事情，因为他还不能自己作判断，而单纯的模仿能力还继续存在；要么是**否定性的**——即如果他想让别人做他所希望的事情，那他也必须做别人所意求的事情。前者的手段是惩罚，后者的手段则是不去满足他的愿望；他在这里尽管已经能够思维，但还要依赖快感来决定究竟怎么做。

教育中最重大的问题之一是，人们怎样才能把服从于法则的强制和运用自由的能力结合起来。因为强制是必需的。我怎么才能用强制培养出自由来呢？我应该让儿童习惯于忍受对其自由所施加的强制，并应同时指导他去良好地运用其自由。不这样的话则一切都是机械性的，离开了教育的人就不知道如何运用其自由。他必须尽早感受到来自社会的不可避免的阻力，以便能认识到为了独立而谋生和奋斗是多么艰辛。

这里必须注意以下几点：(1) 应该从孩子一进入童年开始，只要他没有妨碍别人的自由，比如大喊大闹以致影响到别人，就在各方面都给他以自由（只有在他有可能会损害自己的情况下例外，比如他要去抓锋利的刀刃时）[41]；(2) 必须向他表明，只有在他让别人也实现自己的目的时，他才能达到他自己的目的：比如，人们可以在他没有按规定学习时，就不许他做自己想做的事情；(3) 必须向他证明，对他施加一定的强制，是为了指导他去运用自己的自由，人们对他进行培养，是为了他有朝一日能够自由，即不再依赖他人的照料。最后这一项也是最晚施行的。因为孩子们很晚才能意识到，他们以后必须自己为生计操劳。他们以为，像在父母家里一样，总是会有吃的和喝的，而无需自己为此操心。如果没有这种意识，孩子——特别是富家子弟和王侯子孙，像奥塔海[42]的居民那样——就会终其一生都是孩子。这方面公立教育有明显的优势，因为人们在此学会衡量自己的能力，学会通过别人的权利认识自己行为的限制。这里没有任何特别的恩惠，因为人们到处都感受到阻力，只有通过自己的成绩才能脱颖而出，为人重视。这种教育给出了未来公民的最好的榜样。

但这里还必须考虑其中存在的一个困难，即预先进行性教育，以便在成年之前防止恶习的产生。下面还要对这一点作进一步讨论。

正文[43]

教育学，或关于教育的学说，或者是自然性的[44]，或者是实践性的。自然性的教育是关于人和动物共同方面的教育，即养育。实践性的教育或道德性的教育则是指那种把人塑造成生活中的自由行动者的教育。（“实践性的”指教育中所有关于自由的东西。）这是一种导向人格性的教育，是自由行动者的教育，这样的自由行动者能够自立，并构成社会的一个有机组成部分，而又意识到其自身的内在价值。

因此实践性教育由这几部分构成：（1）在技能方面是校园的一机械性的塑造，因此是传授性的（由传授者进行）；（2）在明智方面是实用性[45]的（由家庭教师进行）；（3）在伦理方面是道德性的。[46]

人们需要校园的塑造或教导，以便有技能达到其所有的目的。这种塑造给人以其自身作为个体的价值。而通过对明智的塑造，人成为公民，这样他就取得了一种公共的价值。他既学会为其自己意图驾驭公民社会，也学会投身其中为其服务。最后，通过道德塑造，他获得了一种对于整个人类的价值。[47]

学校里的塑造是最早的和第一位的。因为所有的明智都以技能为前提。而明智乃是指一个人良好地运用其技能的能力。道德塑造，就其建立在人们应该自己认识到的诸原则之基础上来说，是最后的；而就其仅

仅建立在普通的人类知性基础上来说，则必须一开始就与自然性的教育一并加以注意，否则就容易产生根深蒂固的问题，令此后所有的教育艺术都无法解决。而在技能和明智方面，教育必须合乎年龄的顺序。应该让孩子们有孩童式的技能、孩童式的明智和顺服，而不是成年人的那种狡猾——这对于孩子来说，就像幼稚对于成年人那样无益。

论自然性的教育

尽管担任家庭教师的人通常并不那么早就接手照管孩子的教育，以致要为他们的自然性教育操心，但仍需要知道在教育中都有哪些事情需要自始至终加以注意。如果一个人作为家庭教师只负责照管较大的孩子，他仍然要知道还会有新的孩子出生，而且如果他做得好的话，总有资格受到父母的信赖，对孩子的自然性教育提出建议，因为他很可能是家中惟一有学问的人。因此关于自然性教育的知识对一个家庭教师来说也是必要的。

自然性的教育实际上只是由父母、保姆或护士所进行的养育。自然所规定的喂养孩子的方式乃是母乳。而那种认为孩子通过母乳吸取了母亲的思想性情的看法——人们常能听到这样的说法："你打吃奶的时候就开始接受这些东西了"[48]——实在只是一种偏见。母亲亲自哺育，对母亲和孩子都是最好的。不过母亲有病这种特殊情况应是例外。以前人们曾认为，母亲生育后分泌的像乳清一样的初乳对孩子有害，在哺育之前必须把它挤掉。*卢梭*首先让医生们注意，这种初乳是否实际上对孩子可能有益，因为自然决不会做无用功。而人们后来的确发现，这种初乳能有效清除婴儿的胎粪，因此对孩子有极大的好处。[49]

人们提出这样一个问题：能用动物的奶来喂养孩子吗？人乳与动物的奶是非常不同的。所有食草动物的奶在加入酸性物质时——比如酒石酸、柠檬酸——都会很快凝结，特别是小牛胃里的那种人们称之为*凝乳*

酶的酸性物质，但人乳却不会凝结。不过如果母亲或乳母一段时间只吃蔬菜类的食物，她们的乳汁也会像牛奶一样在加入酸时发生凝结，而只要她们恢复吃肉一段时间后，乳液质量又会完好如初。人们由此推定，对孩子来说最有益的是，母亲或乳母在哺乳时期要吃肉。当婴儿吐乳时，人们会发现他喝下去的奶凝结了。因此婴儿胃里的酸必定比其他的酸更能促进乳汁的凝结，否则人乳不可能发生凝结。因此，要是人们给孩子喂本身已经凝结的奶，情况就会非常糟糕。不过问题也并不全在这方面，人们可以看看其他民族的情况。比如住在森林里的通古斯人，几乎只吃肉食，是强壮、健康的民族。但这些人活得却并不长久，人们可以很容易地举起一个发育良好的大个子青年，因为他们的体重轻得出人意料。相反，瑞典人，以及印度诸民族，几乎不吃肉，却也生长得很好。所以，事情看来只在于乳母的身体状况，最好的食物乃是那些最适合她的东西。

现在的问题是，在哺乳结束后，人们怎样来喂养孩子。人们近来尝试使用各式各样的面粉糊。但一上来就用这种食物来喂养孩子并不好。尤其要注意不要喂刺激性的东西，像酒、调料、盐等等。不过引人注目的是，孩子们往往对这些东西有强烈的好奇。原因在于，这些东西对他们尚还迟钝的感受能力来说是一种刺激和振奋，因此让他们感到愉快。俄国的孩子完全由其母亲们抚养，她们自己经常喝烈酒，也让孩子喝，而我们看到，俄国人都长得强壮健康。能经受这种环境的人，必然是有很好的体质，不过也有很多原本可以活下来的人因此而死去。因为这种对神经的过早刺激会产生很多紊乱。还要注意不要让孩子接触太热的食物和饮料，因为这也会造成体质虚弱。

进一步要注意的，是不要让孩子穿得太暖，因为他们的血液温度本来就比成年人的高很多。孩子的血液温度能达到华氏 110 度，而成年人只有 96 度[50]。成年人感到适宜的温度，却可能使孩子窒息。一般说来，凉爽的生活环境能使人强壮。而且穿得、盖得过暖，或是习惯于过热的饮料，对成年人来说也是不好的。因此孩子应该睡比较凉而硬的床，洗

冷水澡也有好处。[51]另外不要为了激起孩子的食欲而使用刺激性的调料，相反，食欲应该是活动和劳动的结果。人们不能让孩子养成依赖某些事物的习惯。而且即使是好习惯，也不宜都通过人为方式造成。

尚处在生蛮状态的民族完全不知道襁褓这种东西。比如美洲的野蛮民族把他们的婴儿放在地上挖的坑里，然后撒上腐烂树木的粉末，这样尿和其他脏东西就会被吸收，婴儿躺在那里就可以保持干燥；他们还用树叶来遮盖孩子，而除此之外，孩子的肢体是能够自由地活动的。只是我们为了方便，才把孩子包得像木乃伊一样，以为这样就可以不用担心孩子的肢体折损，而实际上，这种包裹恰恰经常是折损的原因。而且，这样做还会让孩子变得胆怯，并陷于某种绝望，以为他们完全不能运用自己的肢体。人们以为孩子的哭喊只通过口中的安抚就能平息，可要是把一个大人这样包裹起来，他也会哭喊并陷于胆怯与绝望。

一般来说人们必须注意，教育的最初阶段必须只是否定性的，也就是说，一定不要在自然的安排上再增加什么，而只要不妨碍自然就行了。[52]在教育的这个阶段，只是在锻炼方面可以有一些人为措施。正因为如此，必须放弃传统的襁褓。如果我们要采取一些保护措施的话，可以使用一种上面缚着皮带的盒子，意大利人把他们用的这种东西称作 Arcuccio。孩子可以一直呆在这种盒子里，哺乳时也是如此。这样就可以保护孩子，使得哺乳期间，母亲晚上睡着时不会把他们压死。在我们这里，这种情况已经夺去了很多孩子的性命。因此这种保护方法要比襁褓好，孩子们会有更多的自由，不会像在襁褓中经常发生的那样折损肢体。

初期教育的另一个习惯是使用摇篮。最简易的摇篮是一些农民使用的那种。他们把它用绳索挂在大梁上，这样只要推动它，就可以让它摆来摆去。但摇篮一般说来没有什么益处。因为这种来回摇晃对孩子是有害的。我们观察一下大人，就知道摇晃是一种导致呕吐的运动，并产生眩晕。人们通过摇晃，只是使孩子麻木而不哭喊，但哭喊对孩子却是有益的。他们一从原本无空气可享的母体里出来，就呼吸到第一口空气。

由此产生的血液流动的改变在他们体内产生一种疼痛的感觉。通过哭喊，孩子体内的各种器官和管脉就能得到进一步的发育。人们往往一听到孩子哭就立刻过来看护，靠唱歌来哄他们，像乳母们所习惯的那样，这其实是非常有害的。这通常是孩子学坏的开始，因为当他发现他只要呼唤就能得到一切时，他就会一再地以哭喊为手段来得到他想要的东西。

人们说普通人家的孩子比上流社会的孩子更容易被惯坏，这是有道理的。因为普通人与其孩子玩耍时，就像是猿猴一样。他们给孩子唱歌，拥抱、亲吻他们，跟他们一起跳舞。他们认为，孩子一哭喊就跑过去逗他们玩的做法对孩子有好处，但这只会让他们哭得更频繁。而如果人们对其置若罔闻，他们最终就会停止哭喊，因为没有哪种被造物会做无用功。否则人们只会让孩子养成习惯，总是渴望别人来满足自己的一切任性要求。而在这以后再要对其意志加以驯服就太迟了。反之，如果人们任其哭喊，则他们自己最后也会厌倦。而要是满足孩子小时候的所有任性要求，就会败坏其心志和道德。[53]

幼儿还完全没有关于道德的概念，他们的自然禀赋一旦被败坏，就必须靠非常严厉的惩罚才能扭转回来。当人们要戒除孩子身上的恶习，不再马上满足他们的一切要求时，他们就会在哭喊中表达出一种成人般的愤怒，只是无力去实现它。因为先前他们一直是只需招呼一声，就能满足一切需求，进行着独裁式的统治。当这种统治中止时，他们自然会对此感到恼怒。因为一个成年人在掌权一段时间之后，也会在失去权力时感到一下子难以适应。

孩子在最初一段时间，大约是最初三个月里，还不能正确地运用视觉。虽然他们能感受到光，但却不能把各种对象彼此区分开来。这一点可以这样来证明：当人们把闪光的东西放在他们面前时，他们不会以眼睛跟随它。与视觉一起发展起来的还有哭和笑的能力。一旦孩子达到这个阶段，他的哭喊就是反射性的了，尽管此时这种反射还很不清楚。此后孩子就会用这种方式来表达：有什么东西伤害他了。卢梭说：当人们打一

个只有六个月大的孩子的手时，他就会像被火烧到一样哭喊起来。[54]他实际上已经能联系到伤害[55]的概念了。父母通常对要驯服孩子的意志这一点谈得很多。但如果人们先前没有败坏过他们的意志的话，就不应对其加以驯服。对孩子最早的败坏乃是依从他们独裁式的意志，让他们靠哭喊就能迫使一切人就范。这以后要再让他们改好就会极其困难，而且几乎不可能成功。人们完全能够强使孩子保持安静，但他们是把不快放在心里，并在内心积蓄起更多的愤怒，这样就会让孩子们习惯于掩饰内心的运动。比如父母在用荆条打过孩子之后，还要让他来吻自己的手，这是很奇怪的。人们这样就让孩子学会矫饰和虚伪，因为荆条可不是什么美好的礼物，接受者还要心怀感激，人们很容易想像，孩子吻父母的手时心里是怎么想的。

人们习惯于用*牵引带*和*学步车*来教孩子学走路。但教孩子走路这件事其实是很奇怪的，好像一个人不经过教导就不能走路似的。牵引带是特别有害的。有作者曾经抱怨过那种只能归咎于牵引带的胸部发育不良。因为孩子总是伸手去抓各种东西，捡地上的各种东西，这样他的胸部就总是被牵引带束紧。而此时他的胸部还很稚嫩，结果就会被挤压成扁平的，而且此后也就一直是这个样子了。让孩子通过这类辅助工具学走路其实并不会比让他们自己学更保险。最好的办法是让他们就在地上爬来爬去，直到他们自己逐步学会走路。[56]为了保证安全，人们可以在房间里特意铺上些东西，以防止他们因地上的砂石而碰破或摔伤。

人们一般认为，孩子摔倒时会伤得很重。但实际上他们从来不会摔得很重，摔倒了也不会造成大的伤害。他们只会学会更好地掌握平衡，以免在摔倒时伤着。人们还常常给孩子戴上一种向前伸出很多的帽子，以使他们摔倒时不致跌破脸。但在孩子有自然工具的地方使用人为的东西，也正是一种否定性的教育。这里的自然工具是手，当孩子跌倒时，他自会伸手撑住。人为的工具用得越多，人就会越依赖器具。

一般说来，在最初阶段越少使用器具越好。让孩子更多地自己学习，

这样反而可能对某些东西掌握得更根本。比如说，很可能书写这样的事也可以让儿童自己去学习。因为书写是人发明的，而且也不是一个多难的发明。例如，人们只要在孩子要面包吃时对他说：你能把它画出来吗？他就会画出一个椭圆形的东西。人们只要再告诉他，他们不知道这究竟是一个面包还是一块石头，他可能就会尝试用 B 来表示他想要的东西，如此等等。这样一来，孩子就会逐渐发明自己的字母，此后他只要将其与其他符号代换就可以了。

有些孩子出生时就有某种缺陷。人们有没有办法来改变这些畸变的、仿佛是制作时搞糟了的形态呢？通过很多博学的作者的努力，人们已经发现用来矫正畸形的束衣实际上于事无补，而只是把情况搞得更糟，因为它妨碍了血液及各种体液的正常循环以及身体内外各部分最最必要的伸张活动。如果让儿童自由发育，则他还可以锻炼自己的躯体，而一个穿过束衣的人在去掉它之后，比没穿过的人要虚弱很多。对那些生来身体歪斜的人，可以在其肌肉较为有力的一侧施加更大的力量，来帮助他们矫正身体。但这也是很危险的，因为谁能掌握好这种平衡呢？最好是让这种孩子自己练习，直到找到一个对他来说是均衡的姿势，因为在这里任何机械都是没用的。

所有这类人为措施都是有害的，因为它们与自然在一个有机的理性存在者中的目的正好背道而驰，按照这个目的，这种存在者应该保有自由以学会运用其能力。人们通过教育所应做的，只是防止孩子长得太虚弱。而锤炼是虚弱的反面。如果人们要孩子适应所有的事情，就要冒太大的风险。俄国人的教育在这方面就走得太远，因此而夭亡的孩子多得难以置信。嗜好的养成就是通过一再的重复同样的饮食和行动而使之成为一种必需。孩子最容易上瘾、因此也应该最少让孩子接触的就是刺激性的东西，像烟草、烧酒以及热的饮料。对这些东西的依赖一旦养成就很难戒除，而要开始戒除会带来很大的痛苦，因为频繁的摄入这些东西使我们身体的功能也随之发生了变化。

一个人的嗜好越多，他就越不自由和独立。人和所有其他动物一样，

幼时一旦养成一种习惯，就会一直有这种倾向。因此人们必须防止孩子对什么东西上瘾，不要让他产生什么嗜好。

很多父母想让他们的孩子能习惯所有事情，但这是没有好处的。因为一般来说人的自然本性，以及部分地也是个别主体的本性，是不会习惯所有事情的，对儿童来说尤其是如此。比如，有的父母要求其子女能在任何时候睡觉或起床，或在他们所希望的任何时候进餐。但人们要经受这些的话，就还需要另外一种特殊的生活方式，它能够强化身体，以把前者弄坏的东西再搞好。我们在自然中会发现一些节律性的东西，比如动物也有其特定的睡眠时间。因此人也应该习惯在特定时间睡觉，这样身体的功能才不会受到扰乱。另一方面，在儿童是否应该随时进餐这个问题上，却不能以动物为参照。因为像食草动物只能从其食物中吸收到很少的养分，所以不停地进食对它们来说是日常的主要事务。但对人来说，坚持在特定时间进食才是有益的。有些父母要他们的孩子能承受严酷的寒冷、恶臭以及各种噪音之类的东西。但如果他们没有什么不良习惯的话，这完全是没有必要的。为此，让孩子接触不同的环境是很有好处的。

硬的床铺比软的更有益于儿童的健康。一般来说，艰苦教育[57]更能促进身体的强健。这里所谓的艰苦教育指的是要防止安逸。能证明这种主张的实例从不缺乏，只是人们不注意，或者更准确地说，不愿注意罢了。[58]

在心灵塑造方面——人们其实也可以以某种方式称之为自然性的——主要应该注意的是，规训决不能是奴役性的，而是要让孩子感受到他的自由，只是他不能妨碍别人的自由；因此，他必须受到阻碍。有些父母总是拒绝孩子的一切要求，以锻炼他们的耐性，并因此要求孩子具有他们自己都没有的耐性。但这太过苛刻了。人们应该给予儿童充足的有益于他们的东西，然后才可说：这对你来说足够了。而且绝对必要的是，这些东西一旦给他，大人就不能再反悔。当孩子想靠哭喊来迫使大人做什么时，可以对其不予理会，但他友好地要求的东西，只要是对

他有好处的，就应该给他。这样孩子就能习惯于坦率地表达想法，而不会以哭喊扰人，而每个人反过来也都会友好地对待他。天意显然是要给儿童可爱的神情，以使他们能引起人们的好感。而最有害的，莫过于为了打破孩子的执拗，而进行一种嘲弄的奴役性的规训。

人们常常会对孩子叫喊说："呸！真可耻，怎么能这样。"但在早期教育中决不应该这样做。因为这时孩子还没有羞耻和得体的概念，他们没有什么可感到羞耻的，也不应该感到羞耻，这样的呵斥只会让他们变得畏首畏尾。他们会在别人的目光下不知所措，并且尽量躲避。这就会使孩子产生拘谨和一种有害的隐瞒，使他在本来能够请求的地方也不敢要求，不是坦率地说出应该说的东西而是隐瞒自己的想法，总是表现得跟实际所是的不一样。他们将不会尽量地亲近父母，而是回避他们，并投入那些顺从他们的家奴的怀抱。

无谓地荒嬉和无休止的爱抚也不比那种嘲弄教育好多少。这些做法会使孩子变得固执己见和伪诈，而且由于它们显露了父母的弱点，就会使他们在孩子那里失去应受的敬重。但如果人们以另一种方式教育孩子，使他知道通过哭喊达不到目的，他就能变得坦率而不鲁莽，谨慎但不畏缩。*放肆*[59]实际上应该写作 **dräust**，因为它源自 **dräuen**，*威胁*。人们受不了一个放肆的人。有些人就有这种放肆的神情，使得人们不由得害怕他是一个粗野的人，而另一些人的神情则会让人感到，他们决不会待人粗野。当这种神情与某种善意相联系时，人们看到的就是直率。人们常说上层社会的人看上去有种王侯之气，这其实只不过是一种他们打小就养成习惯的放肆眼神，因为他们在这方面没受到过抑止。

这些都可算是一种否定性的塑造。因为人类很多弱点的产生，不是因为人们没有教给他什么，而是因为给了他虚假的印象。比如乳母的影响会使得孩子害怕蜘蛛、蟾蜍等等这类东西。本来，孩子肯定会像抓其他东西一样地去抓蜘蛛，但因为乳母一见到蜘蛛就通过表情表现出她的厌恶，就会通过某种同感[60]对孩子产生影响。很多人终生保有这样的恐

惧，因此在这方面始终处于一种童稚状态。因为尽管蜘蛛对飞虫来说是危险的，而且能毒死它们，但对人却无害。蟾蜍也同样是一种无辜的动物，像好看的绿色青蛙以及其他动物一样。[61]

自然性教育的肯定方面是培养。就这方面来说，人与动物是不同的。这种培养主要在于心灵诸能力的锻炼，因此父母必须给孩子提供相应的机会。这里首要的规则是，尽可能地去除人为的工具。因此人们应该去掉牵引带和学步车，让孩子在地上爬来爬去，直到他能自己学会走路为止，这样他就能走得更好。工具只会毁掉天然的能力。[62]人们用线来丈量，但靠目测一样能做得很好；人们靠钟表来确定时间，但靠太阳的高度也可以；人们靠指南针在森林里确定方向，但也可以靠日月星辰的位置。人们甚至可以说，为了渡河可以不用船而自己游。著名的富兰克林曾经表示惊讶，既然游泳这么适意和有用，为什么不是每个人都学会了游泳。他还提出了一种简便的游泳式样，以期每个人都能自己学会：让人站在刚好还能露出头的河水里，水里放一个蛋，然后让他去抓这个蛋。这样他必须俯下身去，把脚抬起来，而为了不让嘴里进水，头必须仰起，这样人就能学会对游泳来说是必须的正确姿势。现在人只要让手臂动起来，就会游泳了。——所以这里的问题只在于对自然的技能进行培养。知识传授方面经常也是这样，孩子一般都非常富于创造性，甚至能自己发明相关的工具。

在自然性的教育，即身体方面的教育中应该注意的是，它要么是与有意识的运动相关，要么是与感觉器官相关。在前一方面，关键是要使孩子能够自助。属于这方面的素质有强壮、技能、灵活性和对安全的掌握；比如，能在狭窄的小桥、陡峭的高处（面对深渊）或摇晃的底座上稳健地行走。如果一个人还做不到这些，那他就还没有把自己的潜能实现出来。自从德骚的博爱学校在这个方面率先垂范以来，其他学校也进

行了类似的尝试。我们读到在瑞士，人们习惯于让年轻人去登山，这种运动使他们身手敏捷，能在最陡峭的山路上稳健地行走，并能跳过那些他们根据目测知道自己能够越过的岩缝。但大多数人会害怕那种幻想的坠落，这种恐惧仿佛麻痹了他们的肢体，使得登山对他们来说总与危险相联系。这种恐惧通常随年龄的增长而增长，对脑力劳动者来说尤为普遍。

让儿童尝试这些运动其实并不是很危险，因为他们的体重相对于其身体强度来说实际上比大人要小得多，因此他们摔倒的后果就不那么严重。同样，他们的骨头也不像大人那样脆而易折。儿童也会自己尝试运用其能力，比如人们常能看到他们无目的地爬上爬下。跑步是一种有益的运动，能锤炼他们的身躯。跳远、举重、负重、投掷、定位抛掷、摔跤、赛跑，所有这些锻炼都是非常有益的。而舞蹈——如果是艺术性的——对儿童来说则显得太早了一些。

投掷方面的锻炼，因为一方面是要掷得远，另一方面还要掷得准，所以还有锻炼感官——特别是眼力——的目的。球类游戏是最好的儿童游戏之一，因为它带给孩子健康的运动。一般说来，最好的游戏是那些除了能锻炼技能外还能附带锻炼感官的活动；比如锻炼能正确判断距离、大小和比例的眼力，练习根据周围的环境、在日光帮助下确定某个位置的情况等等，这都是很好的锻炼。对方位想像力[63]来说也是如此。这是一种把在某个地点实际见过的东西再度表象出来的能力。可以通过一种游戏，即根据曾经经过的树木来找到走出树林的方法，来对这种能力加以锻炼。还有 memoria localis[64]，即不仅知道曾在哪本书里读到过某些东西，还知道这些东西在书中什么位置。有了这样的能力，音乐家就能把琴键位置记在脑中，而在演奏时就无需去看它们。对孩子听觉的培养也同样重要，要让他们能通过听觉判断事物的远近和方向。

希腊人已经知道我们称为“盲牛游戏”[65]的东西，他们把它叫做μυίνδα。一般说来儿童游戏是具有共通性的，德国孩子玩的游戏在英国、法国等等地方也都能见到。这种现象的根据是儿童的某种自然冲

动；例如在盲牛游戏里，他们可以发现在缺少一种感官的情况下如何帮助自己。玩陀螺这种游戏很特别，这类游戏给人们以进一步反思的素材，有时还会导致重要的发现。塞格纳[66]就是这样写了一篇关于陀螺的论文，而陀螺还启发一位英国船长发明了一种可以在船上测度星星高度的镜子。

儿童喜欢那些制造噪声的器具，比如鼓和号这类东西。这样做是不好的，因为会干扰其他人。不过要是他们能学会自己剪切管子做成乐器来吹奏，情况就要好一些。

荡秋千也是一种比较好的运动，成年人们自己也用它来促进健康。只是儿童玩秋千时必须有人照管，因为它摆起来会非常的快。放风筝也是一种无可指摘的游戏，因为它能培养儿童那种让风筝在风中上升到一个确定位置的控制能力。

为了这些游戏儿童可以不顾其他的需要，这样他们就在游戏中逐渐学会其他一些东西，学会忍受匮乏。这使得他们能适应持续的操劳，但也正因为如此，在这里他们不应仅仅是玩耍，而应该是有目的地进行游戏。因为他们越是通过这种方式增强和锤炼自己的身体，就越是能抵御娇惯所带来的不良后果。体操术也只应该驾驭自然，而不是去强制性地造成一种优美。首先要进行的是规训，而非知识传授。但这里要注意，对儿童身体的培养，也是在为社会而塑造他们。[67]卢梭说过：“你们不先有一个顽童，就绝不可能造就一个干练的人。”[68]一个活跃的孩子成长为一个好人，要比一个冒失孩子变成机智青年的可能性大得多。儿童在社会中不仅是要不令人讨厌，而且也绝不能阿谀奉承。面对别人的邀请他必须友善而不勉强，坦率而不鲁莽。人们只要不败坏儿童，不要给他太多关于规矩的概念——因为那样只会使他畏首畏尾怕见人——或者不让他有那种要引起别人注意的观念，就能达到这种效果。没有什么比儿童那种早熟的故作端庄或冒失的自傲更可笑的了。在后一种情况下，我们必须让儿童感受到自己的弱点，但又不能让他知道我们的考虑，不能让他觉得受到我们的强制。这样，尽管他能进行自我塑造，但却是在社会

之中——在这里，世界对他自己来说虽然足够大，但也必须让其他人有足够大的空间。

《项狄传》[69]中的托比中把一个一直搅扰他的飞虫赶出窗外，并对它说："滚开，你这可恶的动物，世界对你我来说足够大了！"每个人都可以此作为自己的座右铭。我们不应相互打扰，这世界对我们所有人来说足够大了。

我们现在来谈一谈灵魂的培养，人们在某种意义上也可以把它称为是一种自然性的培养。但人们必须把自然和自由区分开。把法则给予自由和对自然加以塑造是完全不同的两回事。但身体和灵魂的自然在这一点上是一致的，即人们试图通过一种双方面塑造来防止它们的败坏，因此，艺术对前者就像对后者一样有帮助。因此在某种意义上，我们完全可以把对灵魂的塑造跟对身体的塑造一样称为自然性的。[70]

但对精神的这种自然性塑造不同于道德塑造，因为后者仅以自由为目的，而前者的目的仅在于自然。一个人可能得到了很好的自然性的培养，可能在精神上受到了很好的教化，但在道德上却没有培养好，这样他就仍然是一个恶劣的被造物。

自然性的培养必须与**实践性的**相区别，因为后者是**实用的**或**道德的**。在后者中进行的是**道德教化**，而非**培养**。

我们把对精神的**自然性**培养分为**自由的**和**校园的**两部分。**自由的**培养好像只是一种游戏，**校园的**培养相反则构成一种事务。**自由的**培养对儿童来说是必须加以注意的，而**校园的**培养则视儿童为处在强制之下。人们可以忙于游戏，这是忙于消遣；但人们也会被迫忙碌，这就叫做劳动。校园塑造应该成为孩子的劳动，而自由塑造则应该是他的游戏。

人们已经设计了各种不同的教育计划，以求发现最好的教育方法是什么，这是应该受到称赞的。但此外人们还想到，应该让儿童以游戏方

式学习所有东西。在某期哥廷根杂志上，李希滕贝格[71]批评了那种认为应该把孩子生活中的一切都变成游戏的妄想，相反，因为他们最终必须进入事务性的生活，就应该尽早适应这些事情，而前面那种做法只会产生完全相反的作用。儿童应该游戏，应该有休息的时间，但他们也必须学会劳动。对他们技能的培养和精神的培养一样都是有益的，但这两种培养必须在不同的时间进行。人如此倾向于无所事事，对他来说本来就是一种不幸。一个人越是慵懒，就越难下决心去工作。

在劳动中，忙碌本身并不令人愉快，而是为了另外的目的。相反，游戏中的忙碌则本身就是令人愉快的，没有其他的外在目的。当人们散步时，散步本身就是目的，而且走得越远越令人愉快。而如果我们是要去某个地方，比如某个学会或其他东西所在的地方，就会选择最短的路径。纸牌游戏就是这样。事实上，看到一些理性的人在玩牌时经常一坐就是几个钟头，是很奇特的一件事。这表明，人要完全告别童年其实并不容易。这种游戏并不比儿童玩的球类游戏更高级。成年人的确不再骑玩具马，但他们有自己另外的“玩具马”。

儿童要学会劳动，这是最最重要的。人是惟一必须劳动的动物。他必须先做许多准备，才能享有生活的保障。[72]对于这个问题：“上天是否能好心地把我们所需的一切都事先准备好，以致我们可以无需劳动呢?”答案当然是否定的：因为人向往工作，包括带有一定强制性的工作。那种以为亚当和夏娃还在伊甸园里的时候，除了坐在一起唱唱田园牧歌、欣赏一下自然之美外无事可做的想法同样是错误的。真的这样的话，他们也会感到极其无聊，就像其他人在类似情况下也会感到难以忍受一样。[73]

人必须以这样一种方式加以充实，即以忘我的方式来达成他的目的，对他来说，最好的休息是劳动之后的休息。儿童必须习惯这样的劳动。而除了在学校里以外，还能在哪里培养劳动的禀好呢?学校里进行的是一种带有强制性的培养。让儿童把一切都看成游戏是极其有害的。他必须有时间休养，但也必须有劳动的时间。虽然他一开始还不能认识到这

种强制的益处，但将来是会认识到的。如果人们总是肯回答孩子们的这种问题："为什么要这样，为什么要那样？"就只会纵容他们的好奇心。教育必须带有强制性，但绝对不能是奴役性的。

对心灵能力的自由培养必须不断深入。实际上，它必须是关于高等能力的；低等能力虽然也总是随之受到培养，但只是服务于高等能力；比如机智就是从发展知性的角度来培养的。这里主要的规则是，心灵的各种能力不能单独培养，而是要与其他的联系起来进行，比如对想像力的培养就是为了增进知性能力。

低等能力就其自身来说是没有价值的，比如一个人可能有很强的记忆力，但若没有作判断的能力它就毫无意义。这样的人只是一个活字典而已。不过这些帕纳斯[74]的载重驴子也是必要的，如果他们自己不能成就什么，至少还可以给有能力做好的人准备材料。——机智如果不配以判断力，就会变成无聊的胡闹。知性是对各种普遍物[75]的认识，判断力把普遍的东西运用到特殊的东西上，而理性则是那种发现普遍与特殊间联系的能力。这种自由的培养从一个人的童年开始，一直到他作为少年结束他的所有教育时为止。比如，当一个少年举出一条普遍规律时，人们可以让他从历史、传说等等中举出适用这条规律的事件，指出在哪些诗句中这条规律已经得到了表达，这样就会给他一种激励，使他去运用他的机智及记忆力等等低等能力。

格言"tantum scimus, quantum memoria tenemus"[76]是非常正确的，因此记忆力的培养十分必要。所有事物都是这样构成的，即知性首先要跟随感性印象，而记忆力则必须把这些印象保持住。比如对语言来说就是如此。人们或者是通过死记硬背，或者是通过交往来学习语言，而后者对学习活的语言来说是最好的方法。背单词的确是必要的，但最好是，当人们要让儿童学会一些字词时，把包含这些字词的作品念给他们听。儿童记单词必须要有确定的定额。同样的，人们也最好是通过一种特定的机制来学习地理学。记忆力最需要这种机制，而且在另外一些情况下它也是很有用的。但对历史来说，目前为止还没有发明类似的有效机制；

尽管人们尝试过使用表格的方法，但看起来还是行不通。历史是一种在判断中锻炼知性的合适手段。记忆是必要的，但对单纯的运用来说却完全没有用处，比如人们不可能凭记忆来学会演讲。它充其量只能壮壮胆，而且夸夸其谈主要是成人的事情。这也适用于所有那些人们仅仅为了应付考试或从 futuram oblivionem[77] 的观点出发而记住的东西。人们只应该为了那些有必要记住以及与现实生活有关的事物而耗费记忆力。让儿童读小说是最不好的，因为在读这种东西时，除了把它放在眼前以供消遣外，不再需要运用其他能力。读小说会减弱记忆力，因为记住小说内容并向其他人加以复述是很可笑的。所以人们一定不要让儿童看小说，因为那样的话他们会浮想联翩，幻想不同的环境，坐在那里神游千里却毫无所得。

散漫是决不能允许的，至少在学校里是这样，因为它最终会导致某种散漫的偏好和习惯。最好的人才也会由于散漫而荒废。如果儿童在嬉戏时散漫，他们还能很快地把精力集中起来，但若是脑子里在胡思乱想，这种散漫就比较严重了，这时他只会考虑如何掩饰他的想法，或怎么才能把坏事伪装成好的。这样他们听讲时就会心不在焉，而且答非所问，不知道他们到底在读些什么。

记忆力必须尽早地与知性一道加以培养。

记忆力可以通过以下方式进行培养：1）记住故事中的名字；2）通过读和写，前者还要求动脑而不是一个一个字母地拼读；3）通过语言，儿童在能读之前，必须首先通过听来接触它。那种为这个目的而设计的、所谓的 Orbis Pictus[78] 也能起很大的作用，人们可以从教授植物采集、矿物学以及自然史开始。为了对这些对象加以描绘，就需要学习绘画和模型制作，而这又进一步需要学习数学。最早的科学性的课程最好是从地理学开始，包括数理的和自然的地理学。然后通过利用铜版画和图片解说各种游记，导向人文地理学[79] 的学习。接着从讲授地球表面的当代状况回溯到古代地貌和历史等等。

在教学过程中，必须力求逐渐把学识和能力结合起来。在所有科学

中，数学看来是能够最好地满足这一目的的惟一学科。此外还必须结合学识和口才，做到能言善辩，措辞优美。但是儿童也要学会区分学识跟单纯的意见及信念。这样人们就能培养出一种正确的知性，以及一种**正确的**，而不是**精巧的**或**挑剔的**品味。这种品味必须最初是关于感性的，即视觉的品味，但最终则是关于理念的品味。

对知性的一切培养都必须有规则。把规则抽象出来是非常有益的，这样知性就不再仅仅是机械地，而是以对规则有所意识地方式进行活动。

给规则以特定的形式也是很有好处的，这样就可以把它托付给记忆力。只要我们记住了规则，即使忘掉它的用法，也会很快找回来。这里的问题是：是应该抽象地、在人们使用规则之前或之后学习它，还是应该在学习规则的同时学习对它的运用？应该推荐的是后一种方式，否则在学会规则之前，对其所作的运用就是不保险的。但规则有时也必须在课堂上加以教授，因为如果这些规律不处在相互联系中的话，人们就记不住。正因为如此，在语言学习中，总是先学语法。

我们现在必须对教育的总目的及其实现方式给出一个体系性的概念。

1）**对心灵各种能力的一般培养**，与对个别能力的培养相区别。它与技能和完善有关，这里不是要具体地教给学童什么东西，而是要加强他心灵的各种能力。它或者是：

a）**自然性的**。这里一切都基于练习和规训，而不需要儿童学习准则。对于学生来说，这种培养是**被动的**，他必须服从另一个人的引导，是别人在为他考虑。

b）或是**道德性的**。这时它不再基于规训，而是基于准则。如果人们要把它建立在警示、威胁、惩罚等等东西的基础上，就会完全败坏它，那样的话它就只是一种规训而已。人们必须让学童从自己的准则而非习惯出发来做好事，即他不是仅仅**做好事**，而是因为那样做是好的才

去做它。因为行动的总的道德价值在于善的准则。自然性的教育在此与道德教育有别，因为对于学童来说，它是一种被动的教育，而后者则是能动的。他必须能时刻意识到行动的根据，以及它是如何从义务概念导出的。

2）对心灵各种能力的个别培养。这是指对认识能力、感官、想像力、记忆力、注意力以及机智这些知性之低等能力的培养。对感官的培养，比如眼力，前面已经谈过了。而对于想像力的培养，则要注意以下问题。儿童有着不一般的强大想像力，绝不需要再通过童话加以扩展了。相反，它更多地是需要加以约束，置于规则之下；不过也不要让它变得完全无所作为。

地图能激发各种人的兴趣，连最小的孩子也不例外。当他们对其他东西都感到厌烦时，仍能从这里学到人们是怎样使用地图的。对儿童来说，这还是一种很好的娱乐，在这里他们的想像力不是随意发挥，而是必须以特定的图形为依据。所以，儿童教育实际上可以从地理开始，同时还可以结合动植物的图形，以使地理变得生动起来。[80]历史则应该晚一些再开始教授。[81]

在训练注意力时，必须使它得到普遍的加强。如果我们的思想无谓地驻留于一个客体，这与其说是一种才能，不如说是内在感官的一种弱点，即它在这种情况下缺乏灵活性，不能根据兴趣来运用自己。散漫是所有教育的大敌，记忆力则以注意力为基础。

在高等知性能力方面，则是对知性、判断力和理性的培养。[82]知性在一开始也可以以某种方式被动地加以陶冶：比如举出适用某一规则的例子，或者反过来，给具体情况找到适用的规则。判断力指出知性如何加以运用。要理解人们所学的和所说的东西，而不是不加理解地复述，就需要它[83]。而有些人读到或听到什么东西，包括图画和事物，却会不加理解就去相信。

人们通过理性来发现根据。但人们必须考虑到，这里谈的还是一个被引导的理性。因此它不能总是想去推理，而且对它来说，也不能太多

地去推求那些超出概念的东西。在这里它还不是思辨理性，而只是对所发生事情的前因后果的反思。就其条件和配置来说，它是一种实践理性。

培养人心灵能力的最佳方式，是让一个人自己去做他想做到的事：比如让一个学语言的人去使用所学的语法规则。一个人如果能自己制作地图，他一定对其有最好的理解。制作对于理解来说是最有用的辅助工具。对于那些仿佛是完全从自身出发学会的东西，人们总是掌握得最彻底，记得也最牢。[84] 只有很少一部分人做到了这一点。人们称他们为自学者（αὐτοδίδακτοι）。[85]

对理性的教化必须以苏格拉底的方式进行。他称自己为其听众本身所具有的知识的助产士，并在他的对话中——柏拉图在一定程度上将这些对话给我们保存了下来——给出了实例，说明人们如何能够通过长者的帮助，把他们自己理性中本来就有的一些东西引生出来。孩子在很多情况下是无需使用理性的，他们一定不要对什么都加以推理。对于那些有助于他们成长的东西，他们无需知道其根据，但如果是关系到义务问题，却必须让他们知道根据何在。人们还必须知道，理性知识不是从外面灌输进去的，而是从里面获得的。问答法必须靠苏格拉底式的方法产生规则。这是一个缓慢的过程，而且，要把它安排得能把一个人的理性知识引发出来，而又能让另一个人学到东西，是非常困难的事情。机械问答的方法对有些学问来说也是有好处的，比如启示宗教的宣讲。相反，对普遍宗教[86] 来说则必须使用苏格拉底式的方法。对于必须记述性地[87] 加以学习的东西，机械问答法是最合适的。[88]

这里还包括对关于愉快与不愉快的感受的陶冶。这种陶冶必须是否定性的，以使感觉不会变得太过于娇气。对人来说，偏爱舒适比其他一切生活恶习都更有害。因此让孩子从小学会劳动就显得极其重要。儿童只要不娇气，实际上都喜爱嬉闹，其中就会有辛劳和忙碌，而这对他们能力的发展来说是需要的。就饮食来说，一定不要让儿童贪吃或挑食——但通常母亲都会这样娇惯他们。人们还要注意，应该让孩子，特

别是儿子，爱父亲胜过爱母亲。这是因为母亲总怕孩子出事，因而绝不肯让他们乱蹦乱跑。父亲虽然会训斥孩子，甚至在他们顽皮时动手打他们，但反过来，有时也会带他们到田野上，让他们自由自在地奔跑和游戏。

人们以为，让儿童长久地等待可以锻炼他们的忍耐力，这其实是没有必要的。他们所需要的是在生病等情况下的忍耐力。忍耐的含义是双重的，它要么是指人放弃了所有的希望，要么是指人鼓起了新的勇气。只要人们还期望可能的东西，就不需要前一种忍耐，而只要人所渴求的是正确的东西，就一定要有后一种忍耐。在生病时，绝望会加重病情，正如勇气有助于改善病情一样。人只要对其身体和道德状况还有勇气，就不会放弃希望。

此外，一定不能让儿童变得畏首畏尾。这种现象尤其容易在人们严厉斥责他们的情况下发生，他们常常因此而感到羞愧。这里特别要指出的，是很多父母训斥孩子时的惯用语：“呸，真可耻！”我实在看不出来，儿童在吃手这类事情上有什么可感到羞耻的。人们可以对他说：“这样不好，不礼貌！”但决不能说“呸，真可耻！”除非是他撒了谎。因此，除了说谎这样的事情外，父母绝不要对孩子谈羞耻，这样他们就会终生牢记羞耻是与撒谎联系在一起的；而如果是不停地感到羞愧，就会产生一种此后无可改变的畏缩心态。

如前所述，儿童的意志不能加以压抑，而只能以让他屈服于自然阻碍的方法加以驾驭。孩子最初必须绝对地服从大人，因为要让他们通过哭喊来支使他人，让强者服从弱者的话，是不自然的。因此对儿童从一开始就决不能纵容其哭喊，不能让他通过这种方式强行提出要求。父母一般都知道这一点，并且想永远靠这种办法让孩子良好地成长，于是他们就在孩子稍大一些后，仍然回绝孩子的所有要求。如果仅仅是为了让孩子感受到阻力，并让他们作为弱者感受到父母的权力，就去无理由地回绝他们的一切善意要求，就搞错了。

如果人们总是满足儿童的意求，就会把他们惯坏，而如果完全与他

们的意求和愿望作对，则会让他们受到错误的教育。前一种情况通常发生在父母把他们当玩具看的情况下，特别是他们刚开始学会说话时。娇惯会对孩子的整个人生产生绝大的损害。在后一种情况下，人们在与儿童的意求作对时，也同时阻止他们表达自己的不满，而这种不满是肯定会发生的，这样他们就会越来越多地在内心感到愤懑。他们还没有学会应该以何种方式表明态度。——因此从孩子还小的时候起，大人就必须遵循以下规则：当人们相信他是由于受到伤害而哭喊时，就应过来帮他；而如果他只是出于不满而哭喊，那就对他置之不理。而且此后，类似的做法还要不间断地执行下去。儿童在这种情况下遇到的阻力是完全自然的，而且是真正否定性的，也即不纵容他们。相反，有些孩子却能从父母那里得到他们想要的一切。如果人们让儿童能通过哭喊得到一切，他们就会变得狡诈，而如果教育他们通过请求来得到他们想要的东西，他们就会变得温和。[89]因此在儿童提出请求时，如果没有明显的理由支持相反的做法，人们就必须满足他们；但如果有的话，就不能予以满足，而且不能为他们一再的请求所动。一个回绝一切的回答必须是不可撤销的。所以它的首要效果是，人们不能总是回绝儿童的请求。

假设出现孩子天性固执这种极端情况，那么最好的做法就是，如果他不满足我们的要求，我们也就不满足他的要求。——对意志的压抑会产生奴性的思维方式，自然地施加阻力才能使其顺从。

道德培养必须以准则而非规训为基础。后者是为了防止越轨行为，前者则是对思维方式加以塑造。在此人们必须让儿童习惯按照准则来行动，而不是被某种欲望所驱动。通过规训所造成的只是一种习惯，而且会随着年龄的增长而消失。儿童应该学会依照准则行动，并认识到这些行动本身的正当性。人们很容易发现，让他们做到这点是很困难的，而且父母和教师也还需要道德塑造方面的见识。

当儿童说谎时，一定不要惩罚他，而要让他面对轻蔑，并且告诉他，人们将来会不信任他。如果儿童做了坏事大人就加以惩罚，做了好事则予以表扬，就会使他为了得到好处而做好事。往后，当他进入一个并无

这种奖惩的世界，做好事而无奖赏、做坏事而无惩罚时，就会变得只关心自己在世上过得怎么样，他之行善或作恶，取决于怎样做对他来说最有好处。

准则必须从人自身出发确立起来。在道德塑造中，人们应该尽早让儿童接触“好”和“坏”的概念。如果要确立道德，就一定不能靠惩罚。道德是极其神圣和崇高的东西，人们不能这样把它降格到规训的层次上。道德教育的第一要务是确立一种品格，即按照准则来行动的能力——开始时是学校的准则，然后是人性的准则。儿童起初服从的只是法则。准则也是法则，但却是主体性的[90]，它是从人自己的知性中产生出来的。对校规校纪的触犯必须加以处罚，不过这种处罚要与违法行为相匹配。

如果人们要塑造儿童的品格，那就要让他们注意到，在任何事情上都有某些必须严格遵循的计划和法则。因此人们应该给他规定睡觉、工作和娱乐的时间，而且一定不能再延长或缩短。对于不太重要的事情，则可以让儿童自己作选择，只是一旦他自己定下了规矩，以后就必须要一直遵守。——不过在他们身上，人们要塑造的还不是公民的品格，而是儿童的品格。

不给自己设定确定规则的人是不可靠的，人们常常不知道他们会做什么，而且也绝难知道如何与他们相处。尽管人们常常批评那些凡事循规蹈矩的人，比如那些每件事都准时在一个特定时间去做的人。但这种指责往往是不恰当的，这种准确性尽管看上去有些迂腐，却有助于塑造品格。

儿童——特别是学童——的品格中首要的一条是服从。这种服从是双重的，首先是服从一个领导者的绝对意志，其次是服从领导者那种被承认为理性和善意的意志。服从可以来自强制，这时它是绝对的；也可以来自信赖，而这就是另一种类型的服从了。这种自愿的服从是非常重要的；但那种强制的服从也极其必要，因为它使得儿童为将来遵守公民的法则做好准备——即便这些法则会让他感到不舒服。

因此儿童必须被置于某种必然的法则之下。这种法则必须是普遍性的，在学校里尤其要注意这一点。教师一定不能在众多学生中对某一个人表现出特别的偏爱，因为这样的话，法则就不再是普遍性的了。一旦他们发现不是所有的人都遵从这同一法则，就会变得难以控制。

人们常说，任何事情都要以这样一种方式引介给儿童，即让他能出于禀好来做这些事。这在有些情况下是很好的，但很多时候人们也必须给他们规定义务。后一种方式对他们此后的人生有极大的益处。因为像缴纳公共租税、从事职业劳动这些事情，我们更多地是出于义务而非禀好来做的。即使他没有认识到他的义务，这样做也对他更好一些；他可能会认识到作为儿童的义务，但要认识作为人的义务就困难得多。要是能认识到这种义务——这要随着年龄的增长才有可能——他的服从就会更完美。

儿童对禁令的任何违反都是缺乏服从的表现，并招致惩罚。即使是不小心违反禁令，惩罚也并非没有必要。这种惩罚或者是**自然性的**，或者是**道德性的**。

如果人们打击儿童那种希望被尊敬和喜爱的禀好——这些禀好是服务于道德的辅助手段——就是在进行**道德性的**惩罚；比如冷淡漠然地面对儿童，以此来羞辱他。但这些禀好应该尽可能加以保护和培养。因此道德性的惩罚是最好的方式，因为它会有助于道德的养成，比如在儿童撒谎时，蔑视般的一瞥就足够了，这已经是最合适的惩罚了。

自然性的惩罚指拒绝儿童所渴求的东西，或对他直接施以体罚。前者与道德性惩罚相近，是否定性的；后者的施行则必须谨慎，以免产生 indoles servilis[91]。对儿童付以酬劳的做法也是不可取的，这样只会使他们变得自私，并且由此产生一种 indoles mercenaria[92]。

服从又分为：**儿童的服从**和**成长中的少年的服从**。儿童不服从的话，惩罚就会随之而来。这种惩罚要么是**自然的**，要么是**人为的**；前一种惩罚是人通过自己的作为所招致的——比如吃得太多的话就会生病——这是最好的惩罚，因为人在整个一生中都会经历到它，而不只是

在童年才这样。儿童那种想要受到注意和喜爱的禀好是一种可靠的手段，训诫可以通过它来持久地发生作用。自然性的惩罚只能作为道德性惩罚的补充，在后者不具可行性时才能使用。当道德惩罚不再有效时，人们便进而诉诸自然性的惩罚，但良好的品格却不可能通过它来造就。不过儿童最初还缺乏道德反思的能力，因此必须以自然性的强制来弥补这种不足。

带有愤怒标志的惩罚会产生错误的效果。这时儿童只把它看作他人情绪的结果，而把自己看成是这种情绪的对象。一般说来，对儿童的惩罚必须十分谨慎，要让他们意识到，惩罚的最终目的只是为了他们自身的改善。那种让儿童受惩罚时还要表示感谢，还要亲吻惩罚者双手之类的做法是愚蠢的，这只会让他们产生奴性。如果经常重复自然性的惩罚，就会造成孩子头脑愚钝；如果父母是因为孩子固执而施加惩罚，则只会让他们更加执拗。——不过顽固的人还不总是最坏的人，他们通常很容易对善意的想法让步。

成长中的少年的服从与儿童的服从不同，它指的是服从于义务的规则。出于义务而做某事意味着：听从理性。对儿童谈义务，那是白费口舌。他们至多只能认识到，义务是某种一旦违犯惩罚就会随之而来的东西。儿童只为本能所引导，而一旦他们长大，就必须接触义务的概念。羞耻概念也不能用于儿童，而应在少年阶段才引入。它只有在尊敬概念已经在他们心中生根之后，才能找到自己的位置。

品格养成的第二个主要方面是诚实。它是品格的根本特征和本质。一个撒谎的人绝无品格可言，如果他有什么优点的话，那也只是来自于天赋。有些儿童有撒谎的倾向，这往往是源自一种生动的想像力。让孩子戒除这种习惯是父亲的事情，因为母亲们通常认为这事无关大局，她们在其中经常只能看到孩子的优良天赋和能力，并因此而沾沾自喜。这里是需要使用羞耻概念的地方，因为现在孩子已经能理解它了。羞赧会泄漏我们正在说谎，但并非说谎的证明。因为我们经常也会为他人的无耻行径——比如有人把罪过推诿到我们身上——而脸红。在任何情况下，

大人都不要通过刻意施加惩罚来迫使孩子说真话，而应该让他受到自己谎话所招致的不良后果的惩罚。对于撒谎来说，丧失别人的尊重是最适当的惩罚。

惩罚也分为否定的和肯定的两种，前者针对懒惰或不合伦理的行为，比如撒谎、不听话和难相处，后者则适用于恶意的不良行为。但人们首先要注意，不能对孩子所做的错事耿耿于怀。

要给儿童培养的第三种品格是合群[93]。他必须能与他人保持友谊，而不是只顾自己。但有些教师在学校里的做法却与此相悖，这是很不正确的。儿童应该为生活最甜美的享受做好准备。[94]教师优待某个儿童的根据必须是他的品格，而非天赋，否则就会在他们中间产生一种不利于友谊的相互猜忌。

儿童还应该心胸坦荡，这样他们的目光就会像太阳一样明朗。一颗快乐的心本身就能在好的东西中感受到愉快。[95]那种使人变得阴沉的宗教是错误的宗教，因为人必须怀着愉快的心服务于上帝，而非出于强迫。儿童那欢快的心不能老是处于学校的严格强制之下，那样的话它很快就会被压制，要有自由才能恢复。在某些游戏中，儿童必须要在某方面力争比别人做得更好，这种游戏能让心获得自由，因此是有益的。[96]

很多人以为，他们的童年是最好的，是一生中最愉快的时光。事实却并非如此。那其实是最艰难的岁月，因为那时候人大都处在训诫之下，很少有真正的朋友，更难以有自由。贺拉斯说过：Multa tulit, fecitque puer, sudavit et alsit[97]。

儿童所受的教导应该与其年龄相称。有些父母为他们的孩子说话早熟而感到高兴。但一般说来，这样的孩子后来都不会有什么大成就。一个儿童的聪慧必须是孩子式的聪慧，而不能是对成人的盲目模仿。如果一个儿童满口成年人的那种道德说教，那就完全超出了他的年龄的规定，

而纯粹是一种模仿。他只应该具有儿童的知性，而且不能过早地表现出来。这样一种早熟的孩子决不会长成一个真正有见地的、具有开明知性的成年人。同样令人不能容忍的，是一个儿童模仿大人的各种时髦之举，比如把发型弄得卷曲，或者随身携带烟盒。这样的矫揉造作对儿童来说是不适宜的。文明社会的繁文缛节对他来说是一种重负，而他最终会完全缺乏男子汉气概。因此人们必须尽早遏制他的虚荣心，或者毋宁说，不要诱使他变得虚荣。如果过早地在儿童面前唠叨说他们是如何地漂亮，说穿上这种或那种服饰会使他们变得如何可爱，或者把这些东西作为奖励许诺给他们，就会诱发他们的虚荣心。华丽的服饰对儿童没有好处。他们必须接受以满足生活必需为限度的干净、简单的穿着。父母在这方面也要注意，不要爱慕虚荣，不要老是照镜子，因为在这里跟在其他方面一样，榜样的力量是无穷的，它既可能巩固良好的教导，也可能将其抵消。

论实践教育

归属于实践教育的有：1）技能，2）世故[98]，3）道德性。[99]就技能来说必须注意的是，这里需要的不是肤浅的技能，而是精深的技能。人们一定不要装得好像自己连那些实际上做不到的事都懂。技能必须要精深，并且逐渐成为思维方式中的习惯。它对于一个人的品格来说是本质性的东西。技能的培养是为了天赋的发挥。

世故指的是那种把我们的技能施之于人的艺术，也就是说，人们如何能使他人服务于自己的目的。为此有好些东西是必要的。实际上，在人身上它要到最后才出现；但就价值而言，它却处于第二位。

当孩子可以被允许变得世故时，他就要学会掩饰自己，使自己不会被别人看穿，相反却能洞察他人。首先，他必须在品格方面掩饰自己。礼仪是塑造外在形象的艺术，人们必须掌握它。要洞察他人是很困难的，

但人们必须懂得，这种艺术是必要的，并且反过来要使自己不被看透。这就需要遮掩——即克制自己的缺点——以及前面所说的那种外在形象。遮掩并不总是歪曲，因此有时是可以容许的，但它与虚伪只有一步之遥。掩饰是一种不得已的手段。世故意味着人不能轻易动怒，但也不能太无动于衷。因此人一方面是不要过于激烈，另一方面仍要积极。积极与激烈是不同的。一个**积极的人**（strenuus）是以意求为乐趣的人。这是对冲动的调节。世故的养成是为了培养性情。

道德性的培养则是为了塑造品格。sustine et abstine[100]对于一种智慧的节制来说是一种准备。如果人们要塑造一种好的品格，那么首先就必须去除激情。人们必须养成这样的习惯，即不使自己的禀好变成激情，学会在被拒绝时承受那种得不到满足的匮乏。[101] sustine 意味着：忍受和习惯承受！

要学会承受匮乏，就需要勇气和对这种承受的禀好。人们必须习惯别人的拒绝和阻碍等等这类事情。

同感属于性情方面的问题。必须防止儿童变得多愁善感。实际上，同感是一种敏感性，它只与那种敏感的品格相一致。它跟同情不同[102]，是一种对事情单纯哀叹的弊病。人们应该给儿童一点零钱，使他们有可能用它来为穷困者做点好事，这样人们就能看出他们是否有同情心；如果他们只能花父母的钱，那就不可能进行这种考察。

festina lente[103]这个格言指的是一种持久的活力，人们必须行动迅速，以学到很多东西，也即 festina；另一方面人们在学习中还要知其所以然，这对每个人来说都需要时间，也即 lente。现在的问题是，哪一个方面优先，人们是应该有一个极广的知识面呢，还是应该具有在面上较窄但比较深入的知识。比较好的是知道得少一点，但对这比较少的东西了解得很深入，这比知道得多而粗要好，因为人们最终会在后一种情况中意识到自己的肤浅。但儿童并不知道，在何种环境中可以运用这样或那样的知识，因此对他来说最好是首先知道一些根本性的东西，否则他就会以其学来的粗浅知识欺骗和蒙蔽他人。

最后是品格的奠定，即办事要有坚定的决心，并能将其付诸实现。贺拉斯说，vir propositi tenax[104]，这就是一种好的品格！比如，要是我向别人作了允诺，我就要信守它，即使这会给我带来坏处。因为如果一个人决定要做某事，却不付诸行动，就会对自己失去信心。比如一个人决意要每天早起学习，或做这样那样的事，或者去散步，结果在春天借口说早晨太冷，对身体不好，到了夏天又说天气适宜睡觉，睡觉是他的爱好云云，于是日复一日地推迟他的决定，这样他最终就会变得对自己没有信心。

要把与道德相悖的东西从这里所说的决心中排除。一个坏人的品格是恶劣的，这不能叫品格，只能叫顽固；尽管如此，他若是能言出必行且坚定不移，那还是不错的，不过要是他能在好事上显示出这种品质就更好了。

那种一再推延、而不能把自己的决定付诸实行的人是不可靠的，不能指望他们将来会有所谓的浪子回头。那种一直过着堕落生活的人不可能一转眼就变好，就像一直过着良好生活、思想正派的人不可能一下子奇迹般地变成前者一样。正因为如此，我们不能指望朝觐、苦修或斋戒能起什么作用，因为我们实在看不出朝觐及其他类似做法怎么能把一个堕落者转化成一个高尚的人。

如果一个人白天斋戒而晚上照样大吃大喝，这能使他变得正派、变得更好吗？身体的忏悔无助于灵魂的改变。

为了在儿童身上确立道德品格，必须注意以下几点：

人们必须尽可能多地通过榜样和规定使他们意识到他们所负有的义务。与儿童有关的都是些寻常的、对于他们自身和对于他人的义务。因此这些义务必须从事物的本性中引出。我们接下来进一步对此加以考察：

a）对自身的义务。[105]这种义务不在于穿着华丽、吃得丰盛等等这类事情，尽管吃穿都需要洁净。它也不在于追求欲望和禀好的满足——因为在这些方面，人们相反必须非常节制和掌握尺度——而是在于，一个

人要内在地具有一种特定的尊严，这种尊严使他比其他一切受造物都更高贵。人的义务在于，不要在他自己的人格内否认这种人性的尊严。

但要是我们由于酗酒而犯下种种不自然的罪行，作出各种无节制的、使人堕落得禽兽不如的事来，在类似这样的事情里，我们就否认了人性的这种尊严。此外，如果有人对他人阿谀奉承，总是满口称颂之辞，以为可以通过这种毫无尊严的献媚行为来博取他人的欢心，那也是有悖人性尊严的。

应该让儿童自己注意到他所拥有的这种人的尊严，比如让他知道不干净的环境是与人性不相称的。但儿童实际上也会由于说谎而贬低自己的人性尊严，因为这意味着他们已经能够思考，能够与他人分享自己的思想。撒谎会使人变成普遍鄙视的对象，并且是一种途径，使人丧失尊严和可信性，而这些东西本来是每个人都应该拥有的。

b）对他人的义务。[106]必须让儿童尽早懂得敬畏和尊重人的权利，而且要特别注意让他们将其付诸实行；比如，当他遇到另一个较穷的孩子时，可能会傲慢地把后者推开，或者由于被碰到而打他等等，这时人们一定不要说："别这样，你把别人弄疼了；要有同情心，他是个穷孩子"云云，而是要以同样明显的傲慢反过来对待他本身，因为他的那些举动有悖于人性的权利。儿童实际上绝无慷慨之心，这可以从以下这点看出来：如果父母命令孩子把自己的面包分一半给别人，而他又不可以指望因此获得同样的回报，那他要么根本不会这样做，要么只偶尔不情愿地做一下。不过人们本来就不能对儿童大谈慷慨，因为他们还没有什么东西可供自己支配。

很多人——比如克鲁格[107]——都完全忽略了、或者错误地解释了道德学的这个方面，即人对自身的义务。这种义务，正如前面说过的，是要在其自身的人格中保持人性的尊严。当他眼中有人性这个理念时，他就能够自责。他在他的理念中有一个原型[108]，可以把自己与之相比较。随着年龄的增长，当一个少年开始产生关于性的禀好时，就到了一个关键的时候，这时只有人的尊严能够约束他。但人们必须尽早给少年以提

示，以使他能知道如何面对这样那样的诱惑而把持住自己。

我们的学校普遍地缺乏把儿童塑造成正派之人所必需的东西，即一种关于正确行为的问答手册[109]。它必须包含日常生活中常见的各种情况，因为其间总是会自然地出现这个问题：某种做法是对还是错。比如，一个人本来应该向其债权人还钱，却由于同情一个受苦者，而把本该偿还的钱送给了这个人，这样做是否正确呢？不！这样做是不对的，因为在我想做好事时，我首先必须是自由的[110]。而且，当我把钱送给穷人时，我诚然是做了一件值得称赞的事；但当我还债时，我却只是做了一件理应去做的事而已。此外，我们能否在特殊情况下撒谎呢？不！我们不能设想在哪种情况下，撒谎这种行为可以得到辩护，至少在儿童面前是这样，否则的话他们就会把任何一件小事都看作是“特殊情况”，从而经常允许自己撒谎。要是已经有了这样一本书的话，人们就能每天安排一小时，让儿童通过它来认识人的权利[111]这一上帝在世上最珍贵的事物[112]，并且把它牢记在心。

对行善的义务而言，它只是一种不完备的义务。人们一定不要把儿童的心变得太软弱，即总是为他人的命运所感染，而是要使他们坚强。他们心中所应该充满的不是感情，而是关于义务的理念。很多人在现实中变得心肠很硬，正是因为他们此前曾经富于同情心，却常常觉得自己受了欺骗。想让一个儿童理解行动的可赞赏性是徒劳的。宗教界人士经常把行善看作某种值得赞赏的行为，在这一点上他们是大错特错了。且不必说从对于上帝的关系来说，我们所做的无非是我们应该做的，就是对穷人行善，我们也不过是在尽自己的义务而已。因为人们福利状况的不均等仅仅是由偶然的外部条件所造成的。因此如果我拥有某种财富的话，我所应感谢的只是我自己或我的前辈有幸取得了这种有利条件，而对人类整体的关注则始终如一。

当人们让儿童刻意依他人的价值来评价自己时，就会激起他的嫉妒心。但他更应该按照自己的理性的概念对自己进行评价。因此谦卑无非就是把自己的价值与道德的完满性作一种比较。所以，基督宗教不是教

导人要谦卑，而是使人变得谦卑，因为当人们信从它时，必须把自己与完满性的最高榜样相比较。要是以为谦卑就是人们把自己看得比别人差，那就大错特错了。——“看哪，这孩子竟然这样做！”诸如此类的说法只会产生一种极卑鄙的思维方式。因为一个人要是以他人为准来评估自己的价值，那他所追求的，要么是使自己提高到他人之上，要么是贬低他人的价值。这后一种情况就是嫉妒。这样一来，他就总是会幻想他人的消亡，因为如果那人不存在的话，就不必进行比较，这样他自己就是最好的了。这种扭曲的竞争精神所激起的只能是嫉妒，而有益的竞争则是激励一个人去做某事，比如，我要鼓励一个孩子完成一定数量的学业，可以向他指出，别人是能做到这些的。

人们决不能允许儿童羞辱他人。必须避免任何基于某种优越性而产生的骄傲，但与此同时，也应力求使他们形成率直的品格。这是一种朴素的对自身的信任，通过它人们可以恰如其分地表现其所具有的才能。但一定要把它与鲁莽区分开来，后者指的是一个人对于他人的评判无动于衷。

人的各种意求或者是形式的（追求自由与能力），或者是质料性的（与一个客体相关），即对幻想或享受的意求，或者最后把二者作为幸福的构成要素，而单纯追求其延续。

属于第一种类型的意求是对于名誉、权力和占有的欲念。[113]属于第二种的是对于性（性欲）、器物（舒适）或社交（娱乐）的享受。最后，属于第三种类型的意求是：对于生命、健康和安逸（即未来的无忧无虑的状态）的喜爱。

而恶习则分为邪恶型、卑鄙型、狭隘型三种。属于第一种类型的是嫉妒、忘恩负义和幸灾乐祸；属于第二种类型的是不公、不诚实（虚伪）、痞气，以及对财物、健康（无节制）和名誉的挥霍糟蹋；第三种类型的恶习是：无情、吝啬、惰性（懦弱）。

德性分为值得赞赏的、单纯尽责的和无辜的三种类型。属于第一种的是：高尚（对报复、安逸和占有欲的自我克服）、慈善、克己；属于第

二种的是：正派、规矩、温和；最后，属于第三种的是：真诚、庄重、知足。

那么人就其天性而言在道德上是善还是恶呢？都不是，因为就天性而言，他还完全不是一个道德性的存在；只有当他的理性提高到义务和法则的概念时，他才变成一个这样的存在。这样人们可以说，他在自身之内本原地具有趋向一切恶习的动力，因为有各种禀好和本能刺激他，尽管理性同时驱使他走向反面。因此他只能通过德性、通过自我强制变成在道德上是善的，尽管在没有诱惑的情况下他可以是纯真无邪的。[114]

恶习主要产生自文明状态对自然的强暴，但从作为动物的原始的自然状态中走出来，仍是我们作为人的使命。完满的艺术又会重新成为自然。[115]

教育中的一切成功与否，取决于人们是否能在各个领域确立正确的根据，并使得它们能为儿童所理解和接受。他们必须学会以对丑恶和不和谐的反感来取代仇恨；要让他们达到的，是内在的敬畏，而非外在的对人或神的惩罚的恐惧；是自知之明和内在的尊严，而非他人的意见；是行动和作为的内在价值，而非单纯的言语和内心激动；是知性，而非情感；是心绪的欢快和虔敬，而非忧伤、恐惧和蒙昧的虔诚。

但人们首先还要防止儿童对 merita fortunae[116] 过于看重。

在儿童的宗教教育方面，首先要考虑一下这个问题：过早地让他们接触宗教概念是否可行。教育学中对这个问题有很多的争论。宗教概念总是以某种神学为前提。那么对于那些对世界和自己本身尚还无知的少年来说，有可能教授一种神学吗？对于还不懂得义务的少年来说，能够理解一种直接的对于上帝的义务吗？可以肯定的是，如果可行的话，可以在儿童从未见习过那种崇拜最高存在者的活动，甚至没听说过上帝的

名号的情况下，引导他们按照事物的秩序去发现目的，发现那适宜人的东西，使他们的判断力变得敏锐，让他们懂得自然这一作品的秩序和美，再加上对于世界构造的更广泛的知识，然后才让他们接触到一个最高存在者和立法者的概念。[117]但这在目前的情况下还是不可能的，所以，如果人们想要晚些再把上帝的概念教给儿童，就会产生这样一种情况，即他们对上帝的名号早早地就已经耳熟能详，并且见习了那种所谓的敬拜上帝的宗教仪式，但这些东西却只是使他们变得对上帝无所谓，或者产生一些错误的概念，比如恐惧上帝的力量。这里要注意的是，这些东西可能会在儿童的想像中生根：因此，为了避免这种情况的发生，人们就要争取尽早把正确的宗教概念教给他们。而且，不能让他们死记硬背以及猴子式地单纯模仿，相反，一定要选择合乎自然的途径。要使儿童不必通过关于义务、责任以及好的或坏的行为的抽象概念而能认识到，存在着一种关于义务的法则，而规定他们的行为的，不应该是舒适、有用等等这类东西，而是某种不以人的心绪为依据的普遍性的东西。教师自己必须要有这种概念。

人们首先要把一切归功于自然，然后则要把自然本身归功于上帝，比如，一切事物首先都被安排成是为了各物种的保存以及它们之间的平衡而存在的，但从更广的视野来看，它们同时也是为了人，为了使他能够取得幸福而存在的。

上帝概念最好先与养育我们的父亲相类比来加以阐明，这样的好处是可以表明人与人之间那种如同在一个家庭中一样的统一性。

什么是宗教呢？宗教就是我们心中的、通过一个高于我们的立法者或法官所颁布的法则；它是一种应用了对于上帝的认识的道德学。如果人们不把宗教与道德相联系，宗教就会变成单纯的对上帝的讨好。唱诗、祈祷、上教堂，这些应该给人们带来新的改善自身的力量和勇气，或者是一颗为义务表象所振奋的心的表现。它们只是行善的准备，本身却还不是那种善行，而且人只能通过自身的改善来取悦上帝，别无他途。

人们必须首先从儿童自身所具有的法则开始。一个有恶习的人本身就是令人鄙视的。这是以他自身为根据的，不是因为上帝禁止恶，他才应该受鄙视。因为立法者并不必然就是法则的创作者[118]。所以一个王侯可以颁布法令在其领地内禁止偷盗，但他并不能被称为有关禁止盗窃的法令的创作者。由此人们可以认识到，只有他们的善行才使他们配得上幸福。神的法则必须同时也表现为自然法则，因为它不是任意的。因此宗教需要一切道德。

与此相反，人们不能从神学出发进行宗教教育。单纯建立在神学基础上的宗教绝不会含有道德性的东西。因为那样的话人们就是一方面是出于恐惧，另一方面是出于寻求回报的目的和考虑而信奉宗教，而这只是一种迷信的崇拜而已。道德必须先行，神学跟随其后，这才叫做宗教。

我们内心的法则叫做良心[119]。良心的本质就是把这法则应用于我们的行动。如果人们不把良心看作上帝——他不仅具有在我们之上的崇高地位，也在我们之内占有一个法官的位置——的代表，它的谴责就会没有效果。如果宗教不与道德良心相结合，它就没有作用。没有道德良知的宗教只不过是对神的迷信的侍奉。当人们赞美上帝，赞美他的力量和智慧时，只是想侍奉上帝，却没有由此而思考人应该如何贯彻上帝的法则，没有去认识和探究他的力量和智慧。这种赞美对于这类人的良心来说是一种鸦片，是他们的良心可以躺在上面安心睡大觉的软垫。

儿童不可能掌握所有的宗教概念，尽管如此，还是必须把其中一些教给他们；只是这些更多地应该是否定性的东西，而非肯定性的。——让孩子嘟嘟囔囔地念诵教条是没有用的，这只会使他们对虔敬产生一种错误的概念。对上帝的真正敬拜，在于按照上帝的意志行动，必须让他们理解这一点。人们还要注意在儿童那里，和在他们自己那里一样，不能老是误用上帝的名号。即使是祈求幸运，也即出于虔敬的目的使用这一名号，也是一种误用。上帝的概念应该让人在每次说出这个名号时充满敬畏之心，因此对它的使用应该谨慎，不可轻易为之。儿童必须学会

首先敬畏作为生命和世界之主宰的上帝；进而敬畏作为人类之看护者的上帝；最终是敬畏作为人类之法官的上帝。据说，每当牛顿说出上帝这个名号时，他总是要停顿一会，并加以反省，以示敬重。

通过一种统一的对上帝和义务概念的澄清，儿童就会更好地尊敬上帝对受造物的照顾，并由此远离那种时常表现为残害小动物的破坏和残忍的倾向。与此同时，人们也应该向少年指出如何在恶中发现善，比如，食肉动物和昆虫是清洁和勤奋的榜样；坏人激起人们对法则的向往；而寻觅蠕虫的鸟儿则是园林的保护者，如此等等。

因此人们必须教给儿童一些有关最高存在者的概念，这样当他们看到别人做祈祷这类事时，就会知道这是在向谁祈祷，以及为什么要这样做。但这些概念必须为数不多，而且如同前面说过的，只能是否定性的。人们必须及早开始向他们传授这些概念，但又要注意，不让他们依照他人所奉行的宗教仪式来对其进行评价，因为宗教虽然具有多样性，但最终都是统一的。

最后我们再谈一谈在少年步入青春期时，教育上所应特别注意的事情。[120] 青春期是从他能够区分一些原先不能区分的差异时开始的。首先是性的差异。自然给这个问题罩上了一层神秘的面纱，仿佛这是某种对人来说不完全体面的事情，一种在人之内的单纯动物性的需要。但只要有可能，自然就会尝试把这件事与道德的各种形式结合起来。即使是野蛮民族，在这方面也具有某种羞耻感和节制。儿童有时会出于好奇问大人一些问题，比如孩子是从哪里来的等等。不过大人很容易通过瞎编的毫无意义的答案把他们搪塞过去，或者说这是小孩的问题而推脱掉。

在年轻人身上，性这方面禀好的发展是机械性的，它就像一切本能一样，是自然而然产生的，而又不知道其对象。因此在这个问题上，要让年轻人对于那必然与他相联系的东西保持无知和纯真是不可能的。沉

默只能使问题变得更加严重。这从我们先辈的教育上可以看出来。而在新近时代的教育中，人们正确地认识到，必须直言不讳、清楚明确地跟年轻人谈论这事。这的确是一个微妙的问题，因为人们不愿意把它当作公开谈论的对象。不过只要人们以严肃认真的态度谈论它，并且对这种禀好的发展抱着理解的态度，一切就都能很好地得到解决。

年轻人通常在 13 或 14 岁产生对性的禀好（如果它更早产生的话，那必然是因为孩子受到了引诱和坏榜样的败坏）。这时他们的判断力已经受到教化，而自然在这时也使他们做好准备，让大人们可以跟他们谈论这些事了。

没有什么比那种指向自身的性快乐[121]更能削弱人的精神和肉体了，这种行为完全与人的本性相矛盾。但人们也不要向年轻人隐瞒这种事情。必须向他们完整地说明它为什么令人厌恶，告诉他们说，如果这样做的话就会使自己无益于人类的繁衍，会比其他一切方式更彻底地败坏其身体的力量，会导致早衰、损害精神等等后果。

人们可以这样来消除那种诱惑，即始终注意不要让他们在卧床睡觉方面超过必需的程度。必须通过这种方法把那种念头从他们的头脑中打消掉，因为即使是想像中的对象，也会蚕食我们的生命力。如果对性的禀好是指向异性，那么人们多少会遇到一些阻力，但如果是指向自身，就会随时满足自己。这在体质方面的影响总是有害的，而在道德方面所带来的后果就更严重得多。在这里人们逾越了自然的界限，而禀好则无止境地蔓延，因为在这里没有发生实际的满足。那些负责教育已经长成的年轻人的教师们提问说：是否应该允许一个年轻人与异性发生关系。如果二者必择其一的话，这后一种情况要好一些。因为在前一种情况下，他的举动是有悖于自然的，在后一情况下则不是这样。自然要求他一旦成熟，就要成为一个男子汉，并承担起繁衍后代的责任；但在一个文明国家中，人的种种必然需要却使得他并非在这时就可以教育孩子，因此他这样做就会违背公民秩序。因此年轻人最好——甚至应该说有义务——等到他可以正式结婚的时候才这样做。这样他在生活中就不仅是一个好人，而且是

一个好公民。[122]

年轻人要及早学会体面地尊重异性，通过无邪的举动赢得对方的尊重，并且由此寻求幸福婚姻的嘉奖。[123]

年轻人在步入社会时开始产生的第二个差别，是对于等级差异和人的不平等的认识。[124]在他还是儿童时，不能让他注意这些事情——人们不能让他自己去使唤佣人，在他看到父母支使佣人时，应该对他说："我们给他们面包，所以他们服从我们；但你没有这么做，所以他们也就不应该听从你的使唤。"只要父母不把这些观念教给他们，他们就不会知道。必须让年轻人知道，人的不平等是一种既成的机制，在这种机制中，一个人总是力求保持比他人优越。关于人的平等的意识，以及社会中的不平等[125]，可以逐渐地教给他们。

人们应该让年轻人绝对地依其自身、而非依据他人来进行评价。在绝不构成人之价值的方面仰慕他人，只是虚荣而已。进而人们还必须向他指出，在所有事情上都要严肃认真，不是单纯看上去认真，而是努力真正做到这样。必须让他注意，当他经过深思熟虑决意要做某事时，无论在什么情况下，行动都必须落到实处。要么就干脆不作决定，而让事情存疑。要让他们对外部环境知足，任劳任怨：sustine et abstine；在娱乐方面也要知足。当一个人不仅想要娱乐，而且也愿意承担劳动时，他就成为共同体[126]的一个有用部分，并使自己不至于陷入无聊。

此外还要向年轻人指出，他们应该轻松愉快、有好的心绪。当人们无所愧疚时，就会产生内心的愉快。心绪的平衡可以通过这样的方式进行锻炼：即总是使自己做社会生活的愉快参与者。

还要让他们把很多东西一贯地看成是义务。一种行动之对我们有价值，不能是因为它合乎我们的禀好，而应该是因为我们通过它可以履行自己的义务。

还要对他人有仁爱之心，并且有世界公民的情怀。我们在灵魂中所关切[127]的是 1）我们自己，2）与我们共同成长的人，以及 3）世界之至善。人们必须让儿童懂得这些关切，并让他们的灵魂热衷于此。他们应

该从这种至善中感受到快乐，即使是在对他们的祖国或他们自身来说并无好处的情况下。

应该让他们为生活的愉悦赋予一种较低的价值。这样的话，他们对死亡的那种幼稚的恐惧就会消失。[128]应该向他们指出，享受并不能提供那对它的预期所许诺的东西。

最后要向他们指出，他们有必要每天给自己做一个总结[129]，这样当生命结束时，他们就能对自己一生的价值作出评价。

系科之争

赵　鹏　何兆武　译

献给哥廷根的卡尔·弗里德利希·施道特林[1]博士和教授先生

作者谨献

前言

一个开明的、解除人类精神锁链的可敬政府——而且也正是由于这种思想自由，它才引起更加心悦诚服的服从——现在慷慨地允许这部著作出版，因此作者就有责任为他所享有的这种自由，首先对一系列与他有关的事情作一简短的说明。

国王弗里德利希·威廉二世——这位勇敢、诚挚、善意、除了某些特别的脾气之外，总体上是出色的统治者——他与我直接认识且一再表示过对我的恩惠——于1788年发布了一个宗教敕令，并紧接着又发布了一个严厉限制著述活动的书报检查令来强化前者；他是在一位神职人员的鼓动下这样做的，这人后来被提升为宗教事务大臣[2]；就他自己来说，我们没有任何正当的理由去指责他，相反倒要承认他有着良好的意向。无可否认的是，在此之前，一定有一些迹象警示政府说，在这个领域里有必要进行改革——这种改革应该悄悄地通过对那些将来会成为民众公共导师的人的学术讲授进行；因为这些年轻神职人员宣讲教义时的腔调，使得任何有幽默感的人都不可能被他们这种教导者所感化。

就在这个宗教敕令对本土和国外的著作发生极大影响的时候，我那名为《单纯理性限度内的宗教》的著作出版了*；而且，我在自己的所有著作

* 我之所以给它起这个名字，是为了防止有人误解我的意思，以为这部著作处理的

上都署了名字，以免有人指责我暗地里作祟。于是在1794年，我收到了这样一份皇家批示——值得注意的是，我以前只让我最信任的朋友[3]知道有这份批示，从来没有公开过：

神佑普鲁士国王弗里德利希·威廉……

首先，致以最亲切的问候！尊敬的、博学的、亲爱的臣民！我们的最高统治者已经不悦地发现，您是如何在滥用您的哲学，在您的《单纯理性限度内的宗教》一书和其他一些论文中，歪曲和贬损圣经及基督教的基本教义；我们要求您作出改正；您必须意识到，这样做如何有违您作为青年导师的职责，如何有违您所熟知的国君的目的。我们要求您立即作出负责任的回答，并且为了避免您失去我们的恩宠，期待您在将来不会再犯类似的错误，而是按照您的职责运用您的见识和才能，使我们国君的目的得到更大程度的实现；否则的话，您将会因为固执己见而受到不愉快的对待。

致以亲切的问候。

柏林，1794年10月1日
据国王陛下最恩宠之特别命令
沃纳

寄——普鲁士 柯尼斯堡
我们尊敬、博学、亲爱的臣民 康德教授 收
1794年10月12日

是出自单纯理性的宗教（无需启示）。如果真是这样的话，就太狂妄了；因为理性的学说也有可能是出自受到超自然启发的人。我所要做的，是把那种被认为是启示宗教的文本、即圣经中的内容——它们也能够通过单纯的理性被认识——表述为一个连贯的整体。——康德原注

对此，我极恭顺地作如下回答：

最亲切、最……的

国王陛下：您于10月1日向我发布、12日寄达的命令要求我承担如下谦卑的义务：**首先**，“由于我滥用自己的哲学，在《单纯理性限度内的宗教》一书和其他一些论文中，歪曲和贬损圣经及基督教的基本教义，有违自己作为青年导师的职责，并有违那最高的、我所熟知的国君的目的，所以必须作出负责任的回答”；**其次**还要，“在将来不会再犯类似的错误”。——在这两方面，我都可以通过以下解释来证明我对国王陛下最恭顺的服从：

对于**第一点**，即对我提出的指控来说，我的负责任的回答是这样的：

我作为青年的导师，就我自己的理解来说，从未在学术讲座中对圣经和基督教加以评判，也不可能这样做，这已经由下面这点证明了，即我的讲授始终以**鲍姆加登**[4]的手册作为惟一的准则；因为在这些手册中，不包含任何关于圣经和基督教的题目，而且作为单纯的哲学，也不可能包含这些东西；我自己也始终注意不犯那种越出给定学科界限或混淆研究领域的错误，所以在这个问题上决不能指责我。

我作为**民众的导师**，在《单纯理性限度内的宗教》一书中也没有违背最高的、我所熟知的**国君的**目的，也即没有破坏公共的**国家宗教**[5]；这从以下这点可以看出来，即此书完全不适合来做这种破坏，因为它对于公众来说太难懂了，完全不是给他们看的书，它只能在系科的学者之间进行研讨，而不会引起公众的注意；仅就书的内容来说，诸系科有权自由地按照其知识和良知对它作公共的判断，只有那些被委任的民众导师（在学校或教堂里）才应该在这种研讨的结果上，受到国家统治者对公共宣讲之规定的约束，而后者又并不是靠自己把它的宗教信仰构想出来的，它只能沿着

具有相关资格的系科（神学和哲学）所检验和校正过的道路将其承袭下来；也就是说，国家的统治者不仅要容许、而且是需要让各系科通过其著作让政府知道，他们认为什么是对国家宗教来说最有利的东西。

我在那本书里，虽然没有**赞赏**基督教，但也不能因此而指责我**贬低**它；因为这书只不过是赞赏了自然的宗教。造成这种误解的主要原因，可能是我引用了一些圣经上的话来证明某些关于宗教的纯粹的理性学说。但已故的**米夏埃利斯**[6]在他的哲学性的《道德学》中也是这样做的，他解释说，这样做既不是要把圣经上的东西塞进哲学里，也不是要从圣经中引出什么哲学性的东西来，而只是想通过与他人（诗人或演说家）判断的一致，来阐明和确证他的那些理性命题。——如果理性这样说，好像它自身就是充分的，而启示学说则是多余的（如果此话客观地加以理解的话，必定会被看作是对基督教的贬低），那么这无非是对其自身的赞赏；它之所以这样做，并不是依据自己的理论能力，而是按照它被规定要去做的事，即只有从它那里，信仰学说的**普遍性、统一性和必然性**这些真正构成宗教之道德—实践本质（我们**应该**做什么）的东西才能产生出来，与此相反，那些我们以历史证据为依据作为信仰原因的东西（这里根本谈不上什么**应该**），即本身作为一种偶然的信仰学说的启示，则被看作是本质之外的东西，但正因为如此，它们并不被看作不必要的和多余的东西，因为它们有助于补充纯粹的理性信仰的**理论**缺陷——后者自己并不否认，在恶的起源、从恶到善的转化、人之恶的确实性以及类似问题上，它是有这种缺陷的——并且或多或少有助于满足因时代环境和个人因素的多样性而产生的对它的理性需要。

我还在那本书中，通过以下这种解释证明了我对基督教中圣经信仰学说的极大崇敬：我赞扬圣经是现有的、对于确立和永远维持一种真正改善人灵魂的国家宗教来说最好的、进行宗教教导的引导

手段；而且正因为如此，我批评了那种在学校、教堂或大众读物中指责和怀疑圣经那理论性的、包含秘密的学说的过分做法（而在系科中却必须允许这样做），认为这样做是不正当的；而这还不是对基督教的最大崇敬。因为它与纯粹道德的理性信仰的那种一致，才是对它最好、最持久的褒扬；因为正是通过这种一致性，而非历史考证，才能把那常常是变质了的基督教加以复原，而且在未来的类似遭遇中，它也只能通过这种方式被复原。

最后，我始终优先向其他认信者推荐一种真正的诚挚，不是假装如此并将其作为信条强加给别人，而是使他们自己确信这一点，我在著述时，还想像这位法官时刻伴我左右，使我不仅免于那败坏灵魂的错误，也免于那由于表达上的不慎而造成的冒犯；在71岁的年龄上，我不由自主地会想，我可能很快就要在一位洞察人心的世界法官面前总结我的一切，因此对于目前您所要求我做的、关于我的学说的回答，我可以坦然地说，我的著述是完全负责任的。

关于第二点，即我将来不能再有这类（被指控的）歪曲和贬低基督教的罪过：要避免任何这方面的怀疑，我认为最保险的方式是，**作为国王陛下最信赖的臣民***作这样的郑重承诺：今后，无论是在演讲还是著述中，我都不再作任何涉及宗教的公开宣讲，无论是关于自然宗教的还是关于启示宗教的。

我永远是您最忠诚的……

后来这种活动如何导向一种愈加远离理性的信仰，这是众所周知的。神职人员候选资格考试现在被交给一个信仰委员会管理，以一个按照虔敬派标准制定的schema examinationis[7]为准，它使有良知的神学候选

* 我小心地选择了这个表达方式，为的是我只在国王陛下活着的时候，而不是永远地，放弃我在宗教过程中的判断自由。——康德原注

人对神职工作退避三舍，却涌向法学系，使得那里人满为患——虽然是一种可能不乏偶然的附带好处的迁移。要对这个委员会有一个简明的概念的话，请看：按照一种必然先行于上帝恩典的忏悔的要求，还需要有一种更深的悔恨的哀恸（maeror animi[8]），问题是：人自己是否能产生这种哀恸呢？回答是：Quod negandum ac pernegandum[9]；懊悔的罪人还必须自己特别向上天祈求这种懊悔。显而易见：那还必须祈求懊悔（为其违规行为）的人，并不是真的对其行为感到懊悔；要把这叫做祈祷的话，看起来真是自相矛盾：因为要想让它被上帝听到，就必须是在信仰中祈祷。但若是祈祷者有信仰，他就无需为此祈求：而要是没有的话，祈求也没用。

这种混乱现在已经得到了控制。因为最近发生了一件幸事，它不仅对于一般共同体的公民福祉（对它来说宗教是国家最最需要的东西）而且特别是对于科学的利益（政府通过一个专门设立的高等教育委员会来促进其发展）来说，都大有好处：一个睿智的政府，选择了一位开明的政治家[10]，他不是由于片面的对某一特定专业（神学）的偏爱，而是由于对整个教师等级广泛利益的考虑，而具备这一职位要求的能力和意志，并将在蒙昧主义者一切新的侵犯面前确保科学领域的文化进步。

* * *

在《系科之争》这个总标题下出版的，是我在不同时期、出于不同目的而撰写的三篇文章，但它们仍然具有组合在一部著作中所需要的那种系统的统一性；我只是到后来才发现，它们作为低等系科与三个高等系科的争执，（为了避免分散）可以放在同一部书里。

第一部分

哲学系与神学系的争执

导论

当有人最初想到要*像在工厂里那样*，通过劳动分工来处理学术研究的整体（其实是献身于学术的那些头脑），并将这种想法公开付诸施行时，这并不是一个糟糕的想法。在这种安排下，有多少种科学的专业，就要设置多少种公共教师——即*教授*——作为这些科学的受托人，并且他们结合成一种自治的（因为只有学者才能对学者加以判断）学者共同体，即所谓的*大学*（或高等学校）；他们通过其各自的*系科**（即较小的，按照学术的主要专业而加以区分的不同社团，大学的学者分属其中），一方面接收那些通过竞争由低等学校升上来的学生，另一方面也通过其自身的权力，依据考核来把一种公认的级别授予（给他们评级）被称为*博士*[13]的自由教师（他们不是大学的成员），也就是说，

---

* 它们各自拥有*主任*[11]作为系科的管理者。这个称号来自星象学，原指主管某个星座符号（30度）的三个星灵中的一个，每一个负责10度。它先是被军营（ab astris ad castra“从星宿到军营”，参见萨马修斯[12]的*De annis climacteriis* 第561页）借用，后来又被引入大学；但并没有沿用所管辖的数量（10位教授）。人们不能责怪学者，说他们对这些名号念念不忘，因为这些现在被政府官员拿来装点自己的名号，本来就是他们首先想出来的。——康德原注

有权创设他们。

在这些组成行业的[14]学者之外，还有不属于大学的，非行业性的学者，他们只涉及学术研究整体的一部分，或者是形成某些自由的团体（称为科学院或科学学会），或者像是生活在学术上的自然状态中，每个人只是为了自己，而非公共的规定和准则，作为爱好者而从事对科学的拓展和传播。

此外还要把作为政府之工具的知识分子[15]（受过高等教育者）与真正的学者区分开，他们所负的公职有其自身的目的（而非专门为了科学的完善），他们必须在大学里受过教育，但一般都会把学过的理论知识忘掉，因为对他们来说，只需要记住完成其社会公职所需要的那些东西——但这些东西就其基本原理来说只能出自学者——即与其公职有关的政策上的经验性知识（即与实践相关的）就可以了；因此人们可以把这类人称为学术的实务人士[16]或技师。由于他们作为政府的工具（神职人员、司法人员、医生）对于公众有规约性的影响，并构成知识分子的一个特定阶层，而且他们不能自由地按照自己的想法公共地运用学术知识，而只能在相关系科的监督下来做，所以他们就必须被置于政府的严格管理之下，以免他们僭越那本属于相应系科的指导权——因为他们直接地作用于无知的民众（如同牧师之于信众），而且尽管他们在其专业领域不是立法者，却又部分地拥有执行的权力。

系科的一般分类

按照通行的做法，它们一般被分为两个等级，即三个高等系科和一个低等系科。显然，这种区分和称谓不是指学者的等级，而是指它们对于政府的关系。因为属于较高等级的，是那些其学说内容和应否公开宣讲为政府所关切的系科；与此相反，那种只关切科学本身的系科则被称为是处于较低等级的，因为这个系科可以持有任何它认为是好的命题。

政府最关切的，是它如何能对民众产生最强、最持久的影响，这就是高等系科的研究对象。因此政府就有权决定是否批准[17]高等系科的学说；而把对低等系科之学说的批准留给学者群体的理性。但当政府批准某种学说时，并非自己要去教授它，而是允许它被相应的系科在其公开宣讲中所采用，而与之对立的学说则应被排斥。亦即，它并不教授，而是命令教师们教什么（无论是真是假），因为这些人在接受公职*时已经通过与政府订立的契约清楚知道这一点。如果一个政府想要从事教学工作以及科学的拓展和完善，亦即在其最高位格中扮演学者的角色，那它就会由于这种学究气而失去其本应获得的尊敬；而且，与民众相混同（在这里是与它的学者等级相混同）会有损其尊严，因为学者们可不会闹着玩，他们对一切涉足科学的人是一视同仁的。

对于学者共同体来说，在大学里必须有一个在其学说上独立于政府命令的系科**，这个系科并不发令，但却对一切加以评判，它拥有对于科学兴趣——即真理——的自由，在这里理性必须有权公开说话；假如没有这种系科的话，真理将永不见天日（这本身对政府是有害的），理性按其本性应该是自由的，不接受任何要求它把某种东西当作是真的的命令（不是crede[19]，而是自由的credo[20]）。但这样一种系科，尽管有这样大的优点（自由），却仍然被称为低等的，这里的原因在于人的那种天性：一个能下命令的人，即使是另一个人的恭顺仆人，也认为自己比一个自由却无人可命令的人优越。

---

* 人们必须承认，大不列颠议会里的原则是：把在位君主的话看作好像是大臣的作品（因为要是君主被指控有错、无知或是欺骗，那就会有违其尊严，而国会则必须有权对其内容加以评判、检审和攻击），我要说，这原则真是构思得精巧而正确。那些被政府特批可以作公开宣讲而免于学者检审的学说，也应该作如是看，它们不能被看作是君主的作品，而要看成是一位受命而为的政府官员的创造，人们要假定，他也很有可能误解或歪曲其主人的意志。——康德原注

** 一位法国大臣招集了一些最显赫的商人，向他们征求对于推动商业发展的意见：好像他能从中选择最好的一种似的。在他们这样那样地谈了一些建议之后，一位一直沉默的老商人说：造好路，铸好钱，颁布最有效的交易法，等等，但此外还要“让我们自己干”。[18]如果政府责问哲学系科给学者们一般规定的那些学说，得到的回答大概也是如此：只要不阻挡认识和科学的进步就好。——康德原注

甲、论系科间的关系

第一节　高等系科的概念及其分类

人们可以假定，一切以一个理性理念（比如关于一个政府的理念）——它应该通过一个经验（即学术当前的整个领域）对象证明自身可行——为基础的人为的组织，都不能只通过对所发生的情况的偶然总结和任意联系而得到研究，而要根据某种处于理性之内——即使并不明确——的原理以及以之为基础的计划才能进行，这就有必要进行某种分类。

据此人们可以假定，大学在其阶层和系科的组织方面并不完全出于偶然，相反，我们虽不必想像政府具有那种早熟的智慧和学问，但它的确已经通过其自身所感觉到的需要（需要通过特定的学说作用于民众），而先验地[21]达到了一种分类的原理——否则它就会显得是源自经验了——而这种原理与现行做法又恰好是一致的；不过我并不是说，政府因此就在这方面没有错误。

那些能被政府用于其目的（对民众产生影响）的动机，按照理性（即客观地）应该处于以下这种顺序中：首先是关于每个人的永恒福利，其次是作为社会成员的公民性的福利，最后是身体的福利（长寿和健康）。通过关于第一方面的公共学说，政府可以对其臣民的内在思想和最隐蔽的意求产生极大的程度的影响——它可以发现前者，驾驭后者；通过与第二方面相关的学说，把他们的外在关系置于公共法则的管束之下；而通过关于第三方面的学说，则能确保有强壮且数量充足的民众可以为其所用。——因此依据理性就产生了高等系科通常所具有的品级次序；也即首先是神学，其次是法学，最后是医学。与此相反，依照自然本能，医生对人来说是最为重要的，因为他们能延缓人的生命；然后是司法人员，他们承诺保护人的偶然性的所有物；最后（几乎只是到人快死的时

候）——尽管事关其永恒幸福[22]——才会求诸神职人员；而即使是这些神职人员本身，当他们为自己在来世的福祉祈祷时，也无法把它提前到现在，因此也只能热切地期望医生能延长其在尘世中的时间。

* * *

所有三个高等系科都把政府委托给他们的学说建立在**经书**[23]上，这对于一个通过学术所领导的民众来说是必然的，因为否则的话就没有一个稳定的、可以为所有人接受的指导其行为的规范了。显然，这种经书（或书籍）必须包含**规定**[24]，即出自某一高层人士之裁断[25]的学说；因为否则的话，它就不能作为由政府所批准的东西而直接地要求服从，而且这一点也适用于作为一种公开宣讲的教导的法典，尽管这种法典的内容可能是由**理性**导出的，但在这里并不考虑这一点，而是要以某个外在的立法者的命令为基础。——那些被认为是为了人们（包括学者和大众）更好地理解或运用法典而由这些系科编写的关于法典精神的完整摘要，比如那些**解说性的书籍**，则与作为典籍的法典完全不同。它们只能被看作是帮助人们理解法典的**工具**，并没有任何的权威性，即使是某一系科的杰出学者都同意在其系科中使用这样一本书而非法典——他们这样做是不对的，也并不使其具有权威性，相反只是把它们作为一种教学方法，是随时代环境而变化的，而且一般来说这只涉及讲授的形式而非立法的内容。

因此圣经神学家（作为属于高等系科的学者）的学说不是从理性出发创造的，而是出自**圣经**，法学家的学说不是出自自然法，而是出自**特定国家的法**[26]，医学家**施诸公众的治疗方法**不是出自人体生理学，而是出自**医疗规章**[27]。———旦这些系科中的某一个胆敢把由理性导出的东西混入其中，它就会损害那通过它而发布规定的政府的权威，并且进入哲学系的禁地，后者将毫不掩饰地拔掉它那为政府所庇护的鲜亮羽毛，并且以平等和自由为立足点来处理它们。——因此高等系科必须非常注意，

不要让自己与低等系科作不当的结合，而是要对其保持一种恭敬的距离，以免其法规被后者自由的理性活动所摧毁。

一、神学系的根本特征

圣经神学家证明说，因为在圣经中上帝有所言说，而且他谈到了自己的本性（甚至直到理性不再能把它作为著作来加以理解的程度，比如，在他有三个位格这种无法理解的神秘上），所以他是存在的。但上帝通过圣经对我们有所言说这件事，本身被圣经神学家看作是一个实际发生的事实，因此不能也不应再加以证明；因为这是属于哲学系的事情。他会把它作为属于信仰的事情，建立在某种（完全不可证明或不可解释的）对于圣经神圣性的感受之上，甚至对学者也是如此，而在面对民众的公开宣讲中，是决不能提出有关圣经起源之神圣性的问题的；因为他们不理解这个学术问题，而只会陷入好奇的冥思苦想和怀疑之中，而在相反的情况下，学者们则可以更可靠的依赖民众对其教师所抱有的信任。——神学家也不可以对圣经上的话作一种与原文不完全吻合、而是带有某种道德意味的解释，而且，由于人类中不存在由上帝授权的圣经解释者，圣经神学家必须依赖超自然的显示来理解那在一切真理中发挥着引导作用的精神，而不能把理性混入其中，认为它（在缺乏任何更高权威的情况下）能适用于对圣经的解释。——最后，在把神圣的戒律贯彻于我们的意志这方面，圣经神学家一定不能指望自然，即人本身的道德能力（德性），而是要靠恩典（一种超自然的、同时又是道德性的作用），人们只能通过一种内在的、转变心志的信仰才能享有这恩典，但这种信仰的取得反过来又只能希求于恩典。——如果圣经神学家在这些命题中的某一个上把自己与理性相混——尽管后者本身也以最大的真诚和严肃性追求同一个目的——他就逾越了（如同罗慕卢斯的兄弟那样[28]）那惟一能产生永恒幸福的教会信仰的围墙，而误入独立判断和哲学所在的那个开放而自由的领域，在这里，由于离开了精神上的统治，他就被流放于一切无政府状态的危险之中。——但人们必须注意，我这里所谈的，是纯

粹的 (purus, putus)、还没有被理性和哲学声名狼藉的自由精神所沾染的圣经神学家。因为，一旦我们把两种不同类型的事务混在一起，让它们相互交融，我们就不可能对其中任何一个的根本特性有确定的概念了。

二、法学系的根本特征

研究法典文本的法学家，不是在其理性中，而是在公开颁布并由最高权威所批准的法典中，寻求（当他像他所应该是的那样作为政府公职人员活动时）那种确保我的和你的所有物的法律。而对这种法律之真理性和正当性的证明，和对理性就其所提出的反对意见的辩驳，是完全不能求之于他们的。因为这些法规只是使某些事情成为正当的，而现在如果要追问这些规定本身是否正当，则法学家必然将其作为一个无谓的问题加以拒绝。由于认为一个外在的和最高的意志与理性不一致，就想要摆脱对它的服从，这是可笑的。因为政府的威严正在于，不给臣民按照自己想法判断对错的自由，而是要让他们遵守立法的强权的规定。

但有一个方面，法学系在实践上的境遇比神学系要好，即它有一个可见的法律的解释者，这要么是法官，要么是一个由法官召集的法律委员会，或者（在最高的情形里）是立法者本人，而神学系在圣经话语的解释方面则没有这种好处。但这种优点另一方面也通过一个对等的缺点被抵消了，因为现世的法典必然是在不断地随经验所带来的更多更好的见解而更改，与此相反，圣经却是没有变化（减少或增加）的，而且被认为是永久完成了的。圣经神学家也没有法学家那种认为几乎不可能制定一个严格确定的执法规范（ius certum）的抱怨。因为神学家不会声称他们的教义不含有这种清晰且普遍适用的规范。当法学实践者（律师或法律顾问）错误地对待了其客户，并因此对其造成损害时，是不愿为此承担责任的（ob comsilium nemo tenetur [29]），而神学方面的实务人士（布道者和精神指导者）则毫不犹豫地承担这种责任，并且保证说——至少是按照他们的说法——在来世一切都会如他们在现世所声称的那样被裁判；然

而，如果人们要求他们正式解释一下，他们是否想把自己对于圣经权威所信仰的东西当作真理来认识，并且敢于以他们的灵魂作担保，那他们或许会为此道歉。不过这些民众导师所教导的那些原理的本性，决定了不能让人怀疑他们所作保证的正确性——他们尽可以确定地提供这种担保，因为他们不用怕在今生今世遇到经验的反驳。

三、医学系的根本特征

医生是一种艺术家，由于其艺术直接地借自自然，并且因此也必须从一种关于自然的科学中导出，故亦归属于一个学术系科，他必须在此受教育，并接受它的评判。——由于政府对于医生处理民众健康的方式必然会有极大的关切，所以它有权通过一个从这一系科实务人士（执业医师）中选出的代表大会，以及一个高等卫生委员会和医疗法规来监督医生的公共业务。由于这一系科的特殊性质，它的行为规范并不像在前面两个高等系科中那样，是一种来自上级的命令，而是必须出自事物的本性——正因为如此，在最宽泛的意义上说，这个系科的学说原本应该是属于哲学系的；因此医疗法规不是要规定医生在治疗中应该做什么或不应该做什么，而是要确保：第一，一般地能有医生为公众服务；第二，没有庸医害人（按照fiat experimentum in corpore vili[30]的原则，没有ius impune occidendi[31]）。因此政府按照第一种原则关注的是公共的舒适，按照第二种原则关注的是公共安全（在民众的健康状况方面），而这两方面就构成民政[32]，所以一切医疗法规原本就只是一种医疗民政。

因此，这个系科就要比前两个高等系科自由得多，而与哲学系非常接近；就医生由之而被陶冶成才的那些学说来说，它是完全自由的，因为它不需要最高权威的批准，而只能提供根据自然而创作的书籍，它也没有严格意义上的法则（如果人们把法则理解为立法者不变的意志的话），而只是一种规定（Edikte），知道这些规定并不是学术，因为学术需要有一个系统的学说总体；医学系掌握着这种学说总体，但政府没有审批它的权利（没有任何法典包含这种东西），而必须把这种权利留给前者，政府

所应做的只是通过建立药房和医疗设施帮助这个系科的实务人士展开公共服务。——这些实务人士（医生）在涉及政府所关切的医疗民政方面的问题上，仍然要受其系科的裁判。

第二节 低等系科的概念和划分

人们可以把大学中的那个阶层，即只从事于那些不以上级命令为准绳的学说的阶层称为低等系科。但有可能发生的是，人们出于服从而遵守一种实践学说，但正因为它是被命令为要认之为真的（de par le Roi[33]），那它就不仅在客观上（作为一个不应该存在的判断），而且在主观上（作为一个无人能够作出的判断）成为完全不可能的了。因为声称要像他所说的那样犯错的人，实际上并不犯错，而且事实上并不把错误的判断当成是真的，而只是假装信以为真，在他心中其实是没有这东西的。——如果谈的是某些要作公开宣讲的学说的真理，则教师就不能诉诸最高权威的命令，而学生也不能装作是由于命令而信奉之，只有在所说的是行为时，才可以这样。但他随后必须通过一种自由的判断认识到，现实中有这样一种命令，他应该有义务或至少是有权利服从之，否则他对这种命令的接受就是一种虚伪和撒谎。——人们把那种依照自律，即自由地（符合思维的一般原理）进行判断的能力称为理性。因此哲学系必须被认为是自由的、只处于理性、而不是政府的立法规范之下，因为它必须为它所要接受或承认的学说的真理负责。

在一个大学里也必须设立这样一个部门，即必须要有哲学系。对于三个高等系科来说，它的作用在于可以控制它们，并且因此而对它们有用，因为一切都取决于真理（这是学术的本质性和第一位的条件）；而高等系科对于政府的职责所承诺的那种有用性，只是一个处于第二位的环节。——人们或许也可以认可神学系那种骄傲的说法，即哲学系是它的婢女（不过总是会有这个问题：她究竟是举着火炬走在这位尊贵夫人前

面，还是提着她的拖裙跟在后面）——如果人们不把它赶走或是让它闭嘴的话。哲学系仅仅要求自由，但也让其他系科自由，它仅仅致力于为了各门科学的利益而寻求真理，并把这真理交给高等系科作各种运用，哲学系的这种素朴性无疑必须作为不可缺少的东西推荐给政府。

哲学系包括两个部门，一个是关于记述性的[34]知识（历史、地理、学术性的语言知识以及人文学等等由关于经验知识的博物学所能提供的一切都属于这个部门），另一个则是关于纯粹理性的知识（纯粹数学和纯粹哲学，关于自然及道德的形而上学）以及学术的这两个部分之间的交互关联。因此它覆盖了人类知识的所有部分（因此也包含关于高等系科的记述性知识），只是它并不把一切（即高等系科的学说和规定）都作为自己的内容，而是为了科学的利益把它们作为检审和批判的对象。

因此，哲学系科就有权要求检审一切学说的真理性。只要它的活动没有违背政府的根本宗旨，政府就不能对它发出禁令，而且各高等系科也必须对它所公开提出的批评和怀疑作出令其满意的回答，这对它们来说当然是一件讨厌的事情，因为如果没有这种批判的话，它们就能不受干扰地安享其所占有的东西——无论是在什么名目之下，并且可以独断地发号施令。——只有对高等系科的实务人士（神职人员、司法人员和医生），政府才可以阻止他们公开发表与政府委托给他们宣讲的学说相矛盾的言论，也即不让他们胆敢扮演哲学家的角色；因为只有这些系科才可以这样自由讨论，而由政府任命的公职人员则不可以，因为他们的知识只能是来自这些系科。也就是说，如果后者，比如牧师和司法人员，一时心血来潮想要向民众表达自己对精神的或世俗的立法的反对与怀疑，就会把他们煽动起来反对政府；与此相反，在那些相关的系科里，这些东西只是在学者之间加以讨论，而民众在实际生活中对其是不加注意的，即使他们对此有所知晓，也会由于认为理性思辨不是他们所应做的事，而觉得应该坚信那些通过公职人员所告诉他们的东西。——低等系科这种不应被减少的自由所带来的后果，是使高等系科能越来越多地把公职

人员纳入真理的轨道，而后者也对其职责能有更好的认识，并且不会对宣讲内容的修改感到困难，因为这种修改只是使他对于达到相同目的的手段有了更好的理解，而这种新的理解完全可以在不对传统教导方式进行动摇性的批评攻击、而且完整保持其内容的情况下发生。

第三节 论高等系科与低等系科的违法争执

所谓违法的争执，指的是学术意见的这样一种公开争执，它之所以违法，要么是由于其内容——当不允许对一个公共命题及其对立命题进行公开判断、因而不允许对其进行争执的时候；要么是单纯地由于其形式——当争执的方式不以针对对方理性的客观根据为基础，而是以主观的、通过禀好确定其判断的动因为基础，也即想通过狡诈（收买亦属此类）或威权（恐吓）来迫使对方同意的时候。

系科间的争执是围绕对民众的影响力展开的。只有当它们中的某一个能使民众相信，它最清楚如何促进其福祉时，它才能获得这种影响力。但就它们做这件事的方式来说，却是彼此截然对立的。

民众并不把他们的最高福祉放在自由中，而是在他们的自然目的即如下三件事情中：死后的永恒幸福，在与他人一起进行的生活中通过公共的法律确保他的所有物，以及确保自己生命的自然意义上的享受（即健康和长寿）。

哲学系科只能通过来自理性的戒律与这些愿望打交道，也就是说，依照自由的原则，而只关注人能够做什么和应该做什么：本分地生活，不做不法的事情，在享受上有节制，在疾病中能忍耐并且主要依靠自然本身的自救；要做到这一切并不需要多大的学问，而如果人们能约束其禀好，并且把自己委托给理性来统治，那么连这点学问也大多可以不要。但这作为一种自我约束，对民众来说并不适用。

因此民众（他们认为上述教导对于满足其禀好和费力去做本来不愿做

的事情来说太沉重了）就要求三个高等系科给他们提供更能够接受的建议，并且对学者们有如下这种说法。你们哲学家啰嗦的这些东西，我自己早就知道了；但我想从你们学者这里知道，如果我已经无耻地过了一辈子，我怎样才能在天国对我关闭大门之前弄到一张门票，如果我已经做了不法的事情，我怎样才能打赢官司，还有，如果我已经随心所欲地滥用了我的体力，我怎么才能保持健康活得长久。你们研究过这些，一定比我们（你们把我们叫做白痴）知道的要多，而我们所知道的，不超出健康知性的范围。——民众到学者这里来，就仿佛是到那些知道超自然事物的算命先生和魔法师那里去一样；因为没文化的民众在有求于学者时，会对他们抱有一种夸张的概念。因此我们自然可以预见，如果有人冒充这种法师的话，必然会吸引民众，让他们怀着轻蔑离开哲学系科这一方。

如果不允许哲学系科公开地进行对立的工作，那么高等系科的实务人员就都会变成这种法师。哲学系科的这种对立工作不是为了颠覆他们的学说，而只是要反对公众们迷信地附会给他们以及相关仪式的魔力，反对那种以为通过消极地把自己交付给这些高明的领袖就能无需自身的努力而轻易达到上述那些目的的看法。

如果高等系科采纳了这些原理（而这完全不是它们的职责），那它们就会与低等系科处于永恒的争执之中；但这种争执是违法的，因为它们不仅不把对法则的违反看作是一种障碍，相反还把这看成是所期望的展示其技艺和能力的契机，仿佛能把一切重新变好，或是比没有发生争执时变得更好。

民众希望**被领导**，即（以煽动家的语言来说）希望**被欺骗**。但他们所希望的不是系科中的学者的领导（因为后者的智慧对他们来说太高了），而是系科中那些会干活（savoir faire）的实务人士，即神职人员、司法人员以及医生的领导，这些人作为实践者更受信任；由于政府只能通过他们而对公众施加影响，就会受到一种**诱惑**，想把一种不是纯粹出于学科本身之学术见解、而是以影响公众为目的的理论强加给这

些系科，因为公众自然是最依赖于那种最不必自己费事和动用自己的理性，又能最好地调和义务与禀好的东西；比如在神学专业中，说是通过一种字面上的“信”，而无需研究究竟要信什么，就可以带来救恩，或是说通过参加某种合乎戒律的仪式就能直接洗清一个人的罪过；或者像在法学专业中那样，说遵循字面上的法律比研究立法者的意向更为重要。

这样就会在高等系科与低等系科间有一种本质上永远无法调解的争执，因为前者的立法原则，由于被人们归于政府，将会变成一种由它自己所授权的无法无天的状况。——因为禀好和一般说来有利于某人私人目的的东西，绝无资格成为一种法则，因此也就不能由高等系科来宣讲，否则，要是政府批准这种东西，从而把那些高等系科与哲学系科置于争执之中的话，就会有悖于理性地触犯自己。这种争执是决不能容许的，因为这样做的话政府就等于是完全取消了哲学系科的存在——这会是结束争执的最便捷的途径，但也是一种（按照医生们的说法）有生命危险的英雄手段。

第四节　论高等系科与低等系科的合法争执

无论其内容如何，政府有权通过审批交给高等系科公开宣讲的那些学说，都应该只被作为一种出自政府裁断的法规和有可能出错的人类智慧加以接受和尊重。因为政府不能对这些学说的真理性采取无所谓的态度，在这方面它必须被置于理性之下（理性的利益由哲学系科加以保障），而这只有在允许对那些学说进行完全自由的公开检审的情况下才是可能的。由于那些出自政府裁断的说法——尽管是由最高的权威批准的——与那些通过理性而必然被主张的学说并不总是一致，于是高等系科与低等系科间的争执首先是不可避免的，其次又是合法的——即使不是要公开说出完整的真理，至少也要关心被展示为原则的一切是不是真的，对

后者来说，这一点不仅是权利[35]，而且也是义务。

如果某些被批准的学说，其来源是有关**记述性**内容的，无论它们如何被作为极其有益的东西被推荐给人们，让他们毫不怀疑地服从这种信仰，哲学系科都有权利——甚至有义务——带着批判性的怀疑考察其起源。而如果它们是关于**理性**内容的，即使它们被展示为某种记述性知识（作为启示），它们也不能防止低等系科从记述性的宣讲中找出立法的理性根据来，并对这些根据究竟是技术性的还是道德的一实践的作出评价。最后，如果那作为法则被讲解的学说，其来源仅仅是**感性的**，也就是说，以某种跟该学说相联系的感受为根据（这就没有客观的原理，而只有主观的适用性，不可能从中导出普遍性的法则；比如对于一种超自然的影响的虔诚的感受就是这种感性的东西），则哲学系科就必须对这种所谓的学说根据的起源及内容，自由地以冰冷的理性公开加以检审和评价，它不会被其对象——人们假装感受到了这种对象，并且决定把这种所谓的感受转变为概念——的神圣性所吓倒。——以下几段所包含的，是进行这种争执时的形式原理以及相应的后果。

1）这种争执不能也不应该通过一种和平的一致（amicabilis compositio）得到调解，而是（作为诉讼）需要一种**判决**，即一个法官（理性）的有法律效力的说法；因为“调解”对于这种争执来说不可能通过光明正大的途径，而只能通过对纠纷原因的隐瞒和花言巧语才能实现，可这与一个**哲学系科**的根本精神原则——即公开地展示真理——是完全相悖的。

2）它永远也不可能停止，而哲学系科则是那个必须时刻全副武装，准备投入这种争执的系科。政府对于那些要公开宣讲的学说，是一定要有法规性的规章的，因为那种把所有的意见都告诉公众的无限制的自由，无论对政府还是对公众自身来说都必定是危险的。但政府的一切法规，由于是出自人手，至少是为人所批准，就始终会有犯错或事与愿违的危险；在政府对高等系科的学说作审批这个方面，当然也是这样。因此哲学系科永远不能解除针对这种危险的武装，因为它要负责保卫那受到威

胁的真理，而高等系科又决不会放弃其进行统治的意求。

3）这种争执决不能破坏政府的威望。因为这不是各系科与政府的争执，而是一个系科与其他系科的争执，政府对此则可以静坐旁观；因为尽管它把高等系科的某些命题置于自己的特殊保护之下，以便规定这些系科的实务人士对其作公开宣讲，但这些系科作为学者的社团，并不是由于其公开宣讲的学说的真理性，而是由于它们对于政府的好处才取得这种保护的，因为要政府来决定这些学说内在的真理性内容，从而扮演学者的角色，这是不符合其尊严的。——因此高等系科仅仅在它们交给其实务人士公开宣讲的那些指导和教诲方面对政府负责；因为他们深入公众，即公民共同体，并且由于他们有可能损害政府对公众的影响，他们就要被置于政府的监督之下。与此相反，各种系科在理论家的名义下形成的学说和意见则进入另一种类型的公众，即从事于科学的学者共同体；民众认为自己对此一无所知，而政府则认为自己不应该像学者那样活动。*高等系科阶层（作为学者议会的右翼）要为政府的法规辩护，而在一个必须是自由的政体中，在与真理有关的问题上，还必须有一个反对派（左翼），这就是哲学系科的位置，因为要是没有它的严格检审与批评，政府就不会清楚地了解，什么会对自己有益，什么又是有害的。——但如果这些系科的实务人士想按照自己的头脑改变那些对公开宣讲所作的规定，那么政府就可以把他们看成是有害于自己的**革新者**，但政府不能直接作这种鉴定，而是要按照高等系科所作的最恭顺的判断进行，因为

* 相反，如果争执在公民共同体面前（比如公开地在教堂中）进行，像实务人士（在实践者的名义下）喜欢尝试的那样，那它就不恰当地被拉到以民众（他们在学术问题上是不能进行判断的）为法官的审判席前，并且就不再是一种学术性的争论；这样情况就会变成前面所警告过的那种不合法的争执，教师们就会按照民众的禀好来进行宣讲，并播下骚动和帮派的种子，从而把政府置于危险之中。如果学者等级中有人这样专横地登上面对民众的讲坛，就会侵犯民事制度（现世活动）的权利，并且真正成为所谓**造新词者**（Neologen）——这个令人厌恶的名字常常受到误解，并被用于任何在学说和教授方法上有所革新的人（因为，为什么老的总是更好呢?）。相反，真正应该被贴上这种标签的，是那些引入新的政府形式、甚至是无政府（Anarchie）状态的人，因为他们把本来属于学术问题的事情交给民众去决定，又通过对后者的习惯、感受和禀好施加影响来按照自己的偏好操纵他们，从而使其脱离一个合法政府的影响。——康德原注

实务人士只通过这些系科而接受政府对于特定学说之宣讲的指导。

4）这种争执与学者和公民共同体在准则上的一致性是相容的，其结果必能造成两个系科阶层向着更大的完善不断前进，并最终为解除一切通过政府裁断对公开判断的自由所施加的限制做好准备。

通过这种方式，最后的东西很可能有朝一日会变成第一位的东西（低等系科变成高等系科），尽管不是在权力的拥有上，而是在对掌权者（政府）提供建议方面，后者会发现它在哲学系科的自由以及从中产生出来的见识中，能找到比它自己的绝对权威更好的达到其目的的手段。

结论

因此这种对立，即两个由同一最终目的统一起来的派别间的争执（concordia discors, discordia concors[36]），并不是战争，也就是说，不是我的和你的意见在学术上有一种出于根本意图之对立的不合；这种“我的”和“你的”之所以能够成立，如同在政治领域一样，是以自由和占有[37]为基础的，而自由作为条件又必须先于占有；因此如果不允许低等系科向学术共同体公开表明它对高等系科之权利的置疑，就不能把任何权利授予高等系科。

乙、附录：以神学系与哲学系之间的争执为例说明系科之争

一、争执的内容

圣经神学家实际上是关于教会信仰的经学家[38]，他们以法规、即以出自他人裁断的法则为基础；相反，理性神学家则是那种关于宗教信仰

的理性学者，也就是那种以内在法则为依据的学者，而这种内在法则又出自每个人自身的理性。“宗教”这个概念本身，就表明后者应该是这个样子的，即宗教决不能建立在规章（无论它来自多高的权威）的基础上。宗教不是作为上帝之启示的特定学说的总和（因为那是神学），而应该是作为上帝之诫令的我们所有义务的总和（并且从主观上把它们当作准则来遵从）。宗教就其内容、即对象来说，并不在任何一个方面有异于道德，二者的区别仅仅是形式上的，也就是说，宗教也是一种理性的立法，它的目的是要使道德能通过自身所产生的上帝理念对人的意志施加影响，使人能完成其所有的义务。正因为如此，宗教只能有惟一的一种，而不是很多种；但是对于上帝的启示及其法规性的学说，则可以有多样的信仰方式，因为这些东西是不可能从理性产生出来的，也就是说，它们是对于上帝意志进行感性表象的不同形式，以使其取得对于人心的影响；在这些信仰方式中，就我们所知，基督教是最合适的形式。在圣经中这种信仰是由两个不同类型的部分组成的，一个包含的是正典[39]，另一个包含的是宗教的工具或载体，前者可以称为纯粹的宗教信仰（没有法规，而是单纯以理性为基础），后者则可以称为完全依靠法规的教会信仰，而如果它要成为神圣的学说和生活规范的话，就需要一种启示。——但如果要把这种引导工具看作是上帝的启示的话，那么让它服务于前一种目的就是一种义务，这也就解释了为什么以经书为基础的教会信仰也能够在宗教信仰的称谓下被理解。

圣经神学家说：“你们查考圣经，因你们以为内中有永生”[40]。但没有人能在哪个经书中找到永恒的生命——因为永恒生命的前提条件无非是人的道德改善——除非他假装如此，因为达到永恒生命所需要的概念和原则，实际上都不可能从某个旁人那里学来，而必须借助教师的讲授从自己的理性中发展出来。经书所包含的，远多于永恒生命本来所需的东西，即包含很多属于历史信仰的东西，而对于宗教信仰来说，这些东西只能是一种（对于这个或那个特定的人和时代来说）单纯的感性载体，而非必然地属于它。圣经神学系科把这些东西同样

作为上帝的启示加以强调，仿佛对它的信仰也属于宗教。哲学系科则反对他们的这种混淆，反对他们认为这些东西含有关于真正宗教的真理性东西的看法。

传教方法[41]也属于这种载体（即附加在宗教学说上的东西），它是被交给使徒们处理的事情，但它不应被看作是上帝的启示，而只是一些与当时的思维方式（κατ' ἀνθρώπον[42]）相适应的东西，并不是教导本身（κατ' ἀλήθειαν[43]）。它们或者是否定性的，作为对当时某些居统治地位的错误意见的容许，以免与一种当时居统治地位的、在本质上不与宗教对立的幻觉作对（比如关于着魔的幻觉）；或者是肯定性的，以利用一个民族对其旧的教会信仰——现在它应该终结了——的偏爱来引入新的信仰（比如把旧的契约的历史解释成新的契约[44]的范本，而这作为一种犹太教因素，要是被以错误的方式当成信仰学说的一部分，就会让我们不由得叹息：nunc istae reliquiae nos exercent.[45] 西塞罗）。

正因如此，基督教经学就会遇到一些解释艺术上的困难，高等系科（圣经神学家）与低等系科必然会对此及其原理产生争执。因为前者主要从事于理论性的圣经认识，并且怀疑后者会把一切必须作为真正的启示学说按字面意思加以接受的学说，都通过哲学思考排除掉，并把一种任意的解释强加给它们；后者作为更加关注实践的东西，即更关注宗教而不是教会信仰的一方，则反过来责备前者的做法完全将终极目的——即内在宗教必须是道德性的，并且以理性为基础——置之不顾。因此，以真理为目的的后者，即哲学，在人们对一部经书的含义有争执的情况下，就主张自己享有对其含义进行确定的优先权。下面要谈的是解经[46]的哲学原理——这个说法不应该被理解为：解释是哲学性的（即偏向对哲学的扩展），而只是说解释的*原理*必然是这种性质的；因为一切原理——即使是历史学的或语法－考证性的——都必须是理性所命令的，在这里尤其如此，因为涉及的是为了*宗教*（这只能是理性的对象）而从经书中找出来的东西。

二、为解决争执而提出的关于解经的哲学原理

I. 那种包含某种预示为神圣的、而又超出一切理性概念（甚至是道德概念）之上的理论性学说的经书，可以以有利于实践理性的方式加以解释，而那种包含与实践理性相矛盾的命题的经书，则必须这样解释。——以下是一些例子。

A）当人们相信自己理解了三位一体学说的字面意思时，完全不会对实践性的东西有任何助益，而要是人们认为它超出了我们的一切概念，那收获就更少了。——无论我们在神性中崇拜三个还是十个位格，学生们都会同样简单地接受那种说法，因为他们对于一个有多个位格（Hypostasen[47]）的神完全没有概念，更大的问题是，他不能从这种多重性中为他的生活方式找到不同的准则。相反，如果人们从信仰命题中找出一种道德含义来（如同我在《单纯理性限度内的宗教》中所尝试的那样），它就不再是空无后果的说法，而会包含一种与我们的道德使命相联系的、可理解的信仰。这对于那种“上帝的一个位格变成了人”的学说来说也是适用的。因为如果这个“神一人”不是被表象为在上帝之中永恒存在的那种理念——即人性的令上帝愉快的道德完满性的理念*（见上书）[49]，而是被表象为在一个现实的人身上“作为肉身存在着的”[50]、并作为第二天性发挥着作用的神性，那么从这种神秘中就不会对我们产生出任何实践性的东西来——因为我们不能要求自己像神一样，所以他也就不能成为我们的榜样，且不说这还会引发那种困难，即如果这种统一竟然是可能的话，上帝为什么不让所有同样的人都分享神性、以使他们都能取悦

---

* 在这一点上，16世纪威尼斯人波斯特尔[48]的狂想提供了一个非常好的实例，说明我们要是把一个纯粹理性理念的感性化、变成感性的一个对象，会在有理性的情况下陷入什么样的迷误之中。因为，如果在那个理念之下被理解的不是人性的抽象，而是一个具体的人，那么这个人必定要有性别。如果这个由上帝所造的男性（一个儿子）具有人的弱点并替他们承担了罪责，且女性的弱点和罪过与男性是不同的，那么人们就免不了会想，女性也同样有其专门的作为赎罪者的代表（仿佛是神的女儿）；波斯特尔就相信他在一位虔诚的威尼斯少女身上发现了这个人。——康德原注

于他呢？——对于基督的复活和升天这类的故事也可以提出类似的问题来。

我们将来是否会只靠灵魂活着，或者我们的位格在另一世界里的同一性仍然需要我们的躯体在这里得以确立的那种材料，以至于灵魂并不是一种独特的实体而躯体必须复活——从实践角度来说，我们对这些是完全无所谓的；因为有谁在能摆脱的情况下，还会如此热爱他的身躯，以至于要永远拖着它呢？使徒的结论"若基督没有复活（就身躯来说又变成活的），那我们也不会复活（死后就再也没有生命了）"[51]是不准确的。也许他并不把这当成结论（因为人们不会把灵感作为论据），他这样说的意思仅仅是，我们有理由相信基督还活着，而如果这样一个完满的人在（躯体）死后都不能复生的话，那我们的信仰就是虚幻的。这种理性提供给他（就像给所有的人那样）的信仰，使他产生对一个公共事件的历史信仰，他真心相信它是真的，并且把它当作对于来生的道德信仰的证明根据，但他却没有意识到，离开了他的道德信仰，他自己也会觉得这个说法难以置信。通过这种方式，道德目的可以被达成，但使徒表象它的方式带有学院概念的印记，他是在这些概念中受的教育。——此外，对于这个事件也有重要的批评：设立圣餐（一种悲哀的宴饮）以纪念耶稣，这看来像是一种正式的分别（而不是很快就会重逢）。他在十字架上抱怨的那些话表达了一种遭到失败的意图（靠他的生命把犹太人带向真正的宗教），而在这里应该被期待的毋宁是对一种完成了的意图的欢欣。最后，《路加福音》中那个门徒的话："我们素来所盼望要赎以色列民的，就是他"[52]，意思并不是说他们为一个将在三天后到来的重逢做好了准备，更不是说他们听到了某些关于基督复活的说法。但我们为什么——在事关宗教的时候——要为了一个只应该置于当时那种特定环境中的（即无所谓的[53]）历史叙述而纠缠在如此多的学术研究和争执之中呢？对于宗教来说，理性所提供给我们的与实践相关的信仰已经是足够的了。

B）在对那些其表述与我们关于上帝本性及其意志的理性概念相冲突的经书进行解释时，圣经神学家长久以来已经形成一种规则：以人的

方式（ἀνθρωποπαθῶς）所表达的东西，必须按照一种与上帝相匹配的（θεοπρεπῶς）含义加以**解释**，这样他们就明确地承认了：在宗教问题上，理性应该是经书的最高解释者。——而如果人们发现，对于神圣的经书作者的实际表达，只能将其理解为具有一种与我们的理性完全矛盾的含义，则理性就感到有权按照与其自身原则相符的方式、而非字面意思来解释这些经文——如果它不想指责前者是犯了错误的话。这看起来像是触犯了解释的最高准则，不过还是常常得到最受赞赏的神学家的赞成。——这对圣保罗关于上帝恩选[54]的学说也是适用的，这种学说最清楚地表明，他的个人意见在最严格的字面意义上必然是一种预定论[55]，正因为如此，虽然一个伟大的新教教会曾经将其采纳为信仰，但后来这个教会的很大一部分又放弃了它，或至少是采取了其他的理解方式，因为理性发现它与关于自由、行为责任的学说——也即与整个道德——不相容。——在那种经文信仰并不触犯某种道德准则的学说，而只是与判断自然现象的理性原则相矛盾的情况下，解经者们几乎一致同意圣经中的某些历史叙述，比如着魔（鬼怪）——尽管其叙述方式跟经书上其他的神圣历史是一样的，而且几乎无法怀疑，因为经书作者是信以为真的——仍然要以这样的方式加以解释，即理性可以不被驳倒（以免为各种迷信和欺骗敞开大门），而人们也不反对解释者的这种权利。

II. 当那些实际上必定是得自启示的经书上的学说应该被认识时，对于它们的信仰本身并不是一种**功绩**，而这种信仰的缺乏甚至与之相对立的怀疑本身也不是一种**罪过**，相反，在宗教中一切都取决于实际是怎么做的，这种终极目的以及相应的含义应该成为一切关于圣经的信仰学说的基础。

信仰命题并不是指应该被信仰的东西（因为信仰不容许任何命令），而是那些从实践（道德）角度来说，采纳它们是可能的和合目的——尽管不能被证明，即只能被信仰——的东西。如果我不从这种道德考虑出发来看信仰，而只是在一种理论性的真假的意义上来看它，比如那种以其他人的证词为基础的合乎历史的“真”，或者是由于对我来说某些所与现象不可能通过其他假设获得解释而得到一个“真”原理，那么这样的信

仰，由于它既不能造就一个更好的人，又不能证明这样一个人的存在，因此就绝不是宗教的一部分；它只是通过恐惧和希望而产生，是在灵魂中假装出来的，这就与真诚性、也与宗教相矛盾。——所以，如果经书上有这样的说法：对一种启示学说的信仰不仅本身是一件值得褒奖的事，而且比道德上的善行还高，那么这种说法必须被解释为指的是那种通过理性改善和提升灵魂的道德性的信仰——尽管这些说法的字面意思，比如说有信仰的和受洗的人将会获得永恒幸福等等，是与这种解释相悖的。因此，对这种法规性信条及其权威性的怀疑并不会扰乱一个道德上怀有善意的灵魂。——正是这些命题，可以被看作是对于某种特定教会信仰的宣讲来说是必须的东西，但由于它只是宗教信仰的工具，也就是说，本身是变化的，而且必须能通过逐渐的净化与后者达成完全的一致，所以它本身不能成为信仰的一部分——尽管在教会中它也不应受到公开的攻击或被随便地应付，因为它是受到政府保护的，而政府这样做是为公共的统一与和平操心；教师所要做的，是警告听众不要认为它本身具有神圣性，而是要径直走向那种通过它而被导入的宗教信仰。

III. 行动必须被表象为是产生自人自己对其道德力量的运用，而不是由一个外在的更高的作用因的影响——由于人对于它感到痛苦——所产生的效应；因此在对那些其字面意思显得是包含后一种表象的经文进行解释时，就必须有意地与第一条原理相一致。

如果我们把自然理解为那种统治着人的原则，即追求提高自身的幸福，而把神恩理解为我们身上潜在的、难以理解的道德禀赋，即那种关于纯粹道德性的原则，那么自然与神恩就不仅是彼此不同的，而且经常是相互冲突的。但是，如果我们把自然（在实践意义上）理解为那种靠自己的力量达到某些目的的能力，则只要人被规定为通过他自己内在的超感性原则（关于他的义务的表象）来行动，那么神恩无非就是人的自然；因为我们想要解释这种原则，却不知道它更进一步的根据何在，于是就把它表象为一种由上帝在我们心中造成的向善的冲动、即一种恩典，因为我们自己并没有在自己心中确立这种向善的禀赋。罪（即人类本性中

恶性）使得惩罚性的法律（就像对奴隶一样）成为必要，但恩典（即那种通过对我们心中源初向善禀赋的信仰，以及通过在神子身上活生生表现出来的、令上帝满意的人性的榜样而产生的、对于这种善的发展的希望）能够而且应该在我们心中（作为自由者）更为有力，如果我们要使它在我们心中产生作用、即把与那种神圣榜样相似的生活方式付诸施行的话。——因此，那些看起来只包含对一外在力量——它在我们之中产生着神圣性的感觉——之消极屈从的经文，必须这样来加以解释，即从中可以表明，我们必须通过自己的工作实现我们那种道德禀赋的发展，尽管它（在对原因的理论研究中）证明了一种高于一切理性的神性的起源，而这就不是奖赏，而是恩典。

Ⅳ. 如果人自己的作为不足以在其自己的（严格地进行着裁判的）良知前为自己辩护，理性就有权在必要时虔信地采纳一种对于其有缺陷的正义的超自然的替代（尽管不知道这是怎么构成的）。

这种权利本身是很清楚的；因为人按照其规定应该是什么样子（即符合神圣的法则），他也必须能够变成这样，而这是不可能通过他自己的能力以自然的方式实现的，因此他可以希望，这将会通过外在的神性的干预（不管是以什么方式）而发生。——人们还可以说，信仰这种超自然的替代会产生永恒的幸福，因为人只有通过这种信仰才能有勇气去怀着坚定的信念过一种令上帝满意的生活（作为对永恒幸福之期望的惟一条件），也才不会怀疑他能够达到自己的终极目的。——但要我们知道并且确定地声明这种替代的途径何在（这最终是僭越性的，而且就上帝自己想要说的东西来说，它对我们来说是不可理解的），却是不必要的，甚至要求这样一种知识都可以说是虚妄。——因此，那些看上去包含这种特定启示的经文，必须这样加以解释，即它只是那种道德信仰的工具，只与某个民族迄今为止所习惯的宗教学说有关，而不是宗教信仰本身（对于一切人的），也就是说，仅仅与教会信仰有关（比如对于犹太基督徒），这种信仰需要史实性的证据，而并不是每个人都可以分享这种证据的；相反真正的宗教（建立在道德概念基础上）则必须是自身充分且无可怀疑的。

* * *

但我听到圣经神学家们一致反对这种哲学性的解经理念，他们说，这种理念的意图首先是一种自然主义的宗教，而不是基督教。我的回答是：基督教是关于一般地建立在理性基础上的宗教的理念，并且就此来说必须是自然的。但它把圣经作为向人引介宗教的载体；圣经的起源被认为是超自然的，而就它有助于理性之道德戒律的公开传播和发生内在作用来说（无论其起源如何），可以算作是宗教的工具，并且它作为这样的工具也可以被认为是超自然的启示。只有当一个宗教在原理上不能容许这样的启示时，人们才可以把它称作是自然主义的。因此基督教不是一种自然主义的宗教，但它的确是一种自然宗教，因为它并不否认圣经可以是一种超自然的手段，来引介宗教和确立公开宣讲及认识圣经的教会，只是在关于宗教学说的问题上，它并不考虑这种来源。

三、对上述圣经解释原理的批评以及对它们的回应

我听到有人宣称反对这些解释规则：首先，这些都是哲学系科的判断，因此侵犯了本属于圣经神学家的事务。——我的回答是：教会信仰需要记述性的学问，而对于宗教信仰来说，则只需要理性。把前者解释为后者的工具，这完全是理性的要求，但这种要求在这里是最正当不过的，因为在这里，一个东西只是作为手段而对另外一个作为终极目的的东西（宗教就是这种作为目的的东西）具有价值，而且在对真理发生争执时，除了理性之外，难道能有更高的决定原则吗？当哲学系科利用神学系科的规定，通过与这些规定的一致性来加强其自己的学说时，它并不会对后者造成损害；毋宁说，前者应该因此而感到荣耀。但在解经问题上，如果双方仍然到处存在争执，我就只能作如下比较：只要圣经神学

家不再把理性运用于其事业，哲学神学家也将不再使用圣经来论证其命题。但我很怀疑前者会接受这样一个约定。——第二，那些解释是比喻性和神秘主义的，也就是说，既非圣经的，也非哲学的。回答：事实恰恰相反，即，圣经神学家才把宗教的外壳当作宗教本身，比如，他必须把整个《旧约》解释为一种逐步前进的对于后来宗教状态的比喻（关于摹本和象征性表象），而如果不是这样来看的话，则《旧约》那里就已经是真宗教，《新约》就变得多余了（不可能有比真宗教还要真实的宗教）。说理性解释是神秘主义也是不对的，因为防止神秘主义（比如施韦登博格[56]的那种）的惟一手段，就是让哲学从经文中发现一种道德含义，甚至是把这种含义强加给文本。如果不是把超感性的东西（一切能称为宗教的东西里都必须包含这种观念）与理性的确定概念——道德概念即属此类——相联系，宗教事物方面的幻想就不可避免地会变成一种僭越性的东西，并导向一种关于内在启示的光照说（Illuminatism），这样每个人就都有自己的启示，而不再有公共的检验真理的标准了。

对于圣经的理性解释，还有一些理性对自身提出的批评，我们将按照前面所列举的解释规则的顺序简短地加以评论和解决。a）批评：圣经作为启示，必须从自身出发而不是通过理性得到阐明；因为知识源泉并不在理性之内。回答：正因为这部书被看作是上帝的启示，它就不能只按照历史学说的原则（与其自身相一致）理论地加以解释，而是要按照理性概念实践地加以解释；因为，如果启示是神性的，那它就决不能通过经验所给予的标志来看待。它的品格（至少是作为必要条件）总是那种与理性所公道地解释的上帝的吻合。b）批评：在一切实践性的东西之前必须先有一种理论，而且，这些启示学说可能包含上帝意志的意图，对这些意图我们可能无法洞悉，但仍有义务促成其实现，因此对这些理论命题的信仰就显得是一种义务，而对它们的怀疑则包含一种罪过。回答：如果这里谈的是教会信仰，人们可以接受这种说法，因为在这里它的实践无非是规定好了的习惯，而对那些认信一个教会的学说的人来说，只要这种学说并非是不可能的，也就

可以了；与此相反，宗教信仰需要的则是关于真理的*说服*，这是不能通过规定（说它们是上帝的话）来实现的，因为假如它们是这样的东西，是必须一再通过历史加以证明的东西，那它们*本身*就无权冒充上帝的启示。因此，在这个完全属于生活方式之道德性方面，即事关行为的问题上，对于记述性的圣经学说的确信本身是谈不上是否具有道德价值的，它属于无所谓的东西。——c）*批评*：如果“起来！走吧！”[57]这样的呼唤不是同时伴有一种超自然的强力，能把生命带给精神上的死者的话，怎么能这样呼唤他呢？*回答*：这种呼唤是通过人自身的理性对他发挥作用的，只要他在自身中具有道德生命的超感性原则的话。尽管通过这种原则，人或许还不能直接达到生命并自己站起来，但却能被唤醒去激发自己并追求一种好的生活方式（就像一个人，他的各种能力只是睡着了，但并没有因此而消灭），而且这已经是一种不需要外部影响的行为，如果它能够继续，就可以产生所期望的变化。——d）*批评*：相信对于我们自己的正义上的缺陷，有一种我们所不知晓的替代方式，即一个他者的善行——靠采纳这种原因（petitio principii[58]）来满足被我们感受到的需要是枉然的。因为我们所期望于一个更高者的恩典的东西，不能认为它理所当然地会到来，而只能是在它已经被实际地应许给我们的情况下，并且因此也就只能通过接受一种对我们发生的确定的应许而获得，就像通过一个正式的契约一样。因此，看来我们只能把那种替代作为通过神的*启示*所实际许诺的、而不是依赖于好运的东西来希望和假设。*回答*：要是在这种安慰性的话里——“你的罪赦了”[59]——有一种直接的神的启示的话，那它就是一种超感性的经验，而这是不可能的。而且，这对于建立在道德性的理性根据上的——因此是先验的、至少在实践目的上是确定的——事物（比如宗教）来说，也是不必要的。就脆弱的、然而仍以其全部能力去努力履行一切被他们认作义务的东西的被造物来说，我们只能这样来推想一个神圣的、善意的立法者的律令；理性信仰本身，以及无需确定的经验上给予的许诺而对这样一种替代的信任，比一种经验性的信仰更能证明真正的道德信念，

也即对那种所希望的恩典的显示的接受性。

* * *

对经书的一切解释，只要是关于宗教的，都必须以这种方式，按照作为启示之目的的道德性原则来进行，否则的话，就要么在实践上是空洞的，要么就是善的障碍。——这种解释也是真正本真的解释，即，我们心中的上帝自身就是解释者，因为我们所能理解的，只能是那通过我们自己的知性和理性对我们言说者，因此，一种向我们发布的学说的神圣性，只能通过我们的理性的概念——只要它们是纯道德性的和可靠的——被认识。

宗教派别总论

在那种真正称得上是宗教的事物中，是不可能有宗派之别的（因为真正的宗教是统一的、普遍的和必然的，也就是说，是不变的），但对于教会信仰来说，由于它可能只是建立在圣经抑或传统之上，则只要是把对本来仅仅是宗教之工具的东西的信仰看作是宗教本身的一部分，就肯定会有宗派之别。

如果人们把基督教理解为一种弥赛亚信仰的话，那么仅只是列举它的各种宗派，就已经是一项极其艰难而且吃力不讨好的工作；因为基督教本身也只是弥赛亚信仰的一个宗派*，并在下面这个问题上与较窄意义

---

* 德语里把我们这种宗教的信仰者称为Christen，好像基督有不止一位而每一个信徒都是基督似的，这是一种奇特的用法（或者说是误用）。他们应该称自己为**Christianer**。——但这又会被看作是一个备受责难的（就像在*Peregrinus Proteus*[60]里那样）宗派的名字；而这种责难对基督徒们来说则是不会发生的。——有位评论者在《哈勒学术日报》上说，耶和华应该读作**Jahwoh**。但这样一种更改只是指称一个民族神，而非整个世界的主人。——康德原注

上的犹太教（在其完整支配那个民族的最后时刻）相对立："你就是将要降临的那一位吗，还是我们应该等待另外一位"，罗马人一开始就是这样看待基督教的。但这种意义上的基督教将会是一种特定的、以律法和经书为基础的民族信仰，人们就不可能知道，它是否直接地适用于所有的人，或者它是不是不变的最后的启示信仰，抑或还可以期待在未来会有更接近那一目的的神的规定。

因此，为了要有一个确定的关于各宗派信仰学说的分类图示，我们就不能从经验性的材料开始，而是必须要从可以先验地通过理性来思维的差异开始，以便能按照思维方式差异的层次顺序，在信仰问题上分出层次来，这种层次差异将构成宗派差别的基础。

在信仰问题上，分类的原则——按照其所采取的思维方式——要么是宗教，要么是迷信或异教（二者如同A与非A那样相互对立）。认信前者的被称为是虔信的，认信后者的则被称为是不信者。宗教是这样一种信仰，它把所有对上帝的崇拜中的本质性的东西置于人的道德性之中；而异教则不把这些东西置于人的道德性中，这要么是因为它完全缺乏对于一种超自然的道德性存在的概念（ethnicismus brutus[61]），要么是因为它把对一种道德上好的生活方式的信念之外的东西——即对于宗教来说是非本质性的东西——作为宗教的一部分（ethnicismus speciosus[62]）。

因此，信仰命题——它们应该被认作神的戒律——要么是单纯法规性的，即对于我们来说是偶然的，是一些启示学说，要么是道德性的，即与其具有必然性的意识相联系，而且可以先验地加以认识，即信仰的理性学说。前一种学说的整体构成教会信仰，后一种则构成纯粹的宗教信仰。*

要求一种教会信仰具有普遍性（catholicismus hierarchicus[63]）是自相矛盾的，因为无条件的普遍性要以必然性为前提，而这又只有在理性自身能充分地给信仰命题奠基的地方才可能发生，也就是说，这些命题不

* 我并不认为这种区分精确且符合习惯的说法，不过对目前的讨论来说是适用的。——康德原注

能单纯是法规性的。与之相反，纯粹的宗教信仰则可以正当地声称自己具有普遍适用性（catholicismus rationalis[64]）。因此对后者来说，在信仰问题上决不会宗派化，而宗派问题的发生，则总是出自教会信仰的一种错误：把它的法规（即使是神的启示）当作宗教中本质性的部分，即在信仰问题上把理性主义偷换成经验主义，把本来仅仅是偶然的东西说成是本质上必然的东西。在偶然性的学说中，就会存在很多相互对立的东西，部分地是律法，部分地是对律法的解释，因此很容易理解，单纯的、未经纯粹宗教信仰澄清的教会信仰将会是信仰问题上产生无限多宗派的丰富源泉。

要能确定地给出这种澄清，我认为以下这个命题是最合用的检验标准：任何一种教会信仰，只要它把单纯法规性的信仰学说当作是本质性的宗教学说，就会有某种与**异教因素的混合**；因为后者的特征就在于把对于宗教来说是外在的东西（外在于本质的东西）当作是本质性的东西。这种混合可以达到这样一种程度，即整个宗教都变成一种单纯的教会信仰，而把惯例当成法则，这样它就完全变成了异教*，而且无法通过声称这些学说是神的启示来驳斥这种蔑称，因为由于这种信仰方式而应该被冠以异教这个名字的，不是那种法规性的学说和教会义务本身，而是那无条件地赋予它们的价值（不是把它们仅仅作为载体，而是当作宗教本身的一部分，尽管它们自身并不具有内在的道德内容——因此这里的问题不在于启示的内容，而是在实践信念中采纳它时所用的形式）。按照这样一种信仰而进行祝福或诅咒的教会权威，应该被称为是僧侣主义，即使是自称为“抗议者”[65]的人，如果被怀疑是把其信仰学说的本质性成分放在那些理性所不讨论的命题和仪式——而最坏、最卑贱的人也可以与最好的人一样知晓和遵守这些东西——之中的话，即使像他们一贯希望的

---

* **异教**（paganismus），从这个词的原意上来讲指的是森林中的民族的宗教迷信，也就是说，这些人的宗教信仰还没有任何的教会建制，也即没有公共的法则。而犹太人、穆斯林及印度教徒不承认任何与其教派不同的法则，所以用蔑称（比如Goj，Dschaur之类的名字）来称呼那些教会仪式与他们不同的民族，即把他们称为不信者。——康德原注

那样，附加上一个仿佛是从前者的神奇力量中跳出来（即没有自己的根）的德行的后卫，他们也不能逃脱这种尊称。

因此，当教会信仰不重视通过纯粹宗教信仰的来校正自身，而开始谈论自己的权威时，就会产生宗派；因为后者（作为实践性的理性信仰）不会对人的灵魂丧失影响，这种影响是与对自由的意识联系在一起的，而教会信仰则会对良知施加压力：因此每个人都会出于他自己的意见而对教会信仰有所增减。

这种压力会造成以下这些情况：或者是与教会的单纯隔绝（分离派），即回避与教会的公开团契；或者是在教会形式方面持有异议而在内容方面仍认同同一信仰时的公开决裂（分立派）；或者是异议人士在某些信仰学说方面组成特别的、不一定是秘密的，但却是未被国家所批准的社团（宗派主义者），还有人从中引出一些更特别的、不针对公众的神秘学说（比如虔敬小派系之类）；最后还有虚假的和平缔造者（混合论者），他们以为通过把各种不同的信仰方式掺和到一块就可以满足所有的人。但他们实际上比宗派主义还要糟糕，因为他们对宗教从根本上来说是无所谓的，而且，如果民众中还必须要有一种教会信仰的话，则对他们来说，一种教会信仰只要有助于政府目的的实现，就和另外一种教会信仰一样好。这样一种原则，当从作为统治者的人口中说出来时，诚然是完全正确的，甚至有智慧的，但若是出自那臣民——他是从自己的道德旨趣出发来考虑这件事情的——自己的判断，却会是对宗教的极端贬低。一个人在其教会信仰中所采纳的那种宗教工具具有什么特性，这对于宗教来说绝不是无所谓的事情。

在宗派（就像在新教中发生的那样，它最终导致教会的多元化）问题上人们习惯说，有多种宗教（实际上是一个国家里教会信仰的不同形式）是好事，但这只是在这种意义上是好事，即它是一个好的标志，说明民众有信仰自由，而这实际上只是一种对政府的赞扬。在本质上，这种公共的宗教状态并不是件好事，它的原则在于，它不是像一个宗教的概念所需要的那样，带有本质性信仰原则的那种普遍性和统一性，并且不能

把由非本质性东西触发的争执与本质性的东西区分开来。在哪种工具对于宗教的终极目的（即在道德方面对人加以改善）更有用的问题上，无论意见分歧如何造成教会派别的分立，都不应造成宗教派别的出现，因为这直接与宗教的（也就是不可见的教会的）普遍性和统一性相矛盾。因此开明的公教徒和新教徒将能够彼此看作信仰上的兄弟而又不会相互混同，二者都期望（并且为这一目标而努力）：在政府的惠助下，时间能逐渐地使信仰的形式（如果不是通过纯粹的道德信念，而是想通过其他的东西来取悦于上帝或令上帝息怒，就必定不是一种信仰）越来越接近其目的的尊严，即宗教本身。甚至就犹太人来说，只要不是幻想他们会普遍皈依*（作为一种弥赛亚信仰的基督教），而是像现在发生的那样，在他们中间唤起澄清了的宗教概念，抛弃那种不再有用而只是在排斥真宗教信念的旧教仪的外衣，这一点也是可能的。他们长久以来所拥有的，是*没有人的外衣*（没有宗教的教会），而那*没有外衣的人*（没有教会的宗教）[67]也没有很好地得到保护，因此他们就需要某种就其目前状况来说最合乎其最终目的的教会形式：这样人们就可以把这个民族的一个优秀头脑——本·大卫[68]——的思想，即公开接受*耶稣*的宗教（或许连同其载体，*福音书*），不仅看作是一种幸运的提议，而且是惟一实行起来能使得这个民族无需在信仰问题上与其他民族相混同，而又立刻使人们注意到它是一个有学问的、精神焕发的民族，一个能够胜任一切公民状态的法权，其信仰也能为政府所批准的民族的提议；在这种情况下，必须让他们完全自由地去解经（托拉和福音书），以便把作为犹太人的耶稣对犹太人言说的方式，与其作为道德教师一般地对人类言说的方式区分开来。——犹太

---

* 摩西·门德尔松（通过一种对人而不对事的论证）[66]拒绝了这种要求，使他以*聪明*闻名。只要（他说），上帝还没有在西奈山上郑重地废止我们的法则，像他当初（在雷电之中）给予我们时那样，我们就还要受它的约束；他这样说的意思似乎是：基督徒们，先把你们自己信仰中的犹太教成分去掉：这样我们也会放弃我们的——但通过这种强硬的挑战，他却完全拒绝了把他的教友们从压迫他们的重负下解脱出来的可能，尽管他看起来只把其中很少一部分看作是本质上归属其信仰的，至于这是否会使他以*善良意愿*闻名，他们自己会决定的。——康德原注

教的善终应是纯粹的道德宗教，应该抛弃所有律法学说——其中一些必然还保留在基督教（作为一种弥赛亚信仰）里：这种宗派差别最终也必然会消失，这样就能至少是在精神里引出所谓地球上的宗教变迁这出大戏的结局，只剩下一个牧人、一个牧群。

* * *

但如果问题不单是基督教本身是什么，而是它的教导者如何开始其工作，以便能在人心中实际地产生出这种信仰来（这跟那个任务是一样的，即宗教信仰怎么做才能使人改善），则尽管目的是单一的，不会引致宗派差异，但手段上的不同选择却会造成这种差异，因为对于同一个效果可以设想多于一个的原因，并且只要在究竟何种手段神圣且合乎目的的问题上存在多种相互冲突的意见，就会产生原则上的、甚至是在与宗教本质（在主观意义上）有关的问题上的分裂。

达成这种目的的手段不可能是经验的——因为那只能作用于行为，而不是信念——因此对于把超感性的东西看成是超自然事物的人来说，就必须把上述任务转换成这样一个问题：通过神的直接影响而导致的重生（作为皈依的结果，一个人成为另一个人，一个全新的人）是如何可能的，而且为了要引致这种影响，人需要做什么？我主张，不必引历史为证（因为它只告诉我们存在哪些意见，却不能告诉我们它们何以必然如此），人们就可以先验地预言一种不可避免的宗派差别，它是由这种任务在那些把为一个自然效果召唤超自然原因视为小事一桩的人身上造成的；这种分裂也是惟一能使我们正当地命名两种不同的宗教派别的东西；因为另外那些被人们错误地称为宗教派别的东西，只不过是教会派别，而与宗教的内在方面无关。——任何问题的处理都由这三个环节组成：首先是任务的提出，其次是解答，最后是证明，即所寻求的东西通过后者得以达成。因此：

1）这里的任务是（正直的施本纳[69]这样呼吁所有的教会教师）：宗

教宣讲必须以把我们变成另一个人、而不单是更好的人（仿佛我们已经是好人，而只是原先在程度上较低）为目的。这个命题被正统派（一个并不坏的名字）所抛弃，因为他们在对纯启示学说和由教会所规定的仪式（祈祷、上教堂、圣事）的信仰中，除了可敬的（尽管混入了僭越的成分、但能通过信仰和仪式再改好的）生活方式外还设定了取悦于上帝的方式。——因此这个任务是完全以理性为根据的。

2）但解答是完全神秘地给出的：如同人们可以对宗教原则中的超自然主义所预期的那样——因为人本质上已经死在其罪恶中了，所以就不可能期望他会从其自身的力量出发得到改善，甚至也不可能是来自其本质中原本不可篡改的道德禀赋，因为这种禀赋虽然是超感性的，但因为其效果也不可能是超自然的，却仍然要被称为是肉身，所以惟一可能的情形是，只有（上帝的）精神才是那种改善的直接原因。——对上述任务的这种神秘解答使信众在对那种超自然影响的所持有的感受方面分成两派：一种感情是使心破碎[70]式的（悔恨的），另一种的是使心融化[71]式的（在一种至福的与上帝的相通中消解自己），这样对于问题（使坏人变好）的解决就分化出两种截然对立的立场（“意愿是好的，但还没有实现”）[72]。在一个宗派中问题只在于，解除恶对自身的统治，然后善的原则自己就会出现；而在另一宗派中，只要在自己的信念中采纳了善的原则，那么通过一种超自然的影响，恶的原则就不再有其位置，就只有善的原则在统治了。

对于这样一种惟有通过超自然影响方才可能的人的道德变形的理念，早已在信众的头脑里盘旋：但它只是在最近的时代里才正确地得到表达，并且产生了施本纳—弗兰克派[73]（虔敬派）和迈尔—岑岑多夫派[74]（摩拉维亚派）两派在皈依学说上的差异。

按照第一派的假说，善与恶（在人的本性中是融合在一起的）的区分是通过一种超自然的运作发生的，即心在忏悔中的悔恨和破碎——作为一种近乎绝望的、但又惟有通过一个上天的精神才能达到其必要程度的哀恸（maeror animi），人必须自己祈求这样一种悲哀，为自己没有足够悲

哀（即他的哀苦还不是完全地发自内心）而悲哀。这种“自我认识上的下地狱，如哈曼[75]所言，将为神宠铺路”。也就是说，当这种忏悔的炽热达到最高程度时，就会出现断裂，而重生的金属将在渣滓下面发光，这些渣滓虽然还围绕着他，却不能将他污染，他现在可以熟练地在一种良好的生活方式中为上帝所喜欢的事服务。——因此这种极端的转变开始于一种奇迹，并终结于道德上良好的生活方式——但人们往往喜欢把它看成是自然的东西，因为它是理性所规定的。但是，无论人的神秘想像力能飞得多高，都不可能把人当成是机器而完全让其免于自身的行动，因此，对他来说还是有义务去做那种持续的热烈的祈求（只要人们一般把它当作是一种行动），只有这样，他才能指望那种超自然的作用；关于这一点，还有一种顾虑，即祈求既然像他们所说的那样，只能在信仰中被倾听，而信仰本身又是一种恩典的作用，也就是说，某种人不能通过自己的力量达到的东西，那么人就会通过恩典的手段被引入一种循环，最终也不知道他怎样才能把握事物。

按照第二派的意见，那意识到自己罪恶本性的人为了改善自己所要走的第一步，是通过理性完全自然地发生的：理性把道德律作为一面镜子放在人面前，让他看到自己何其卑鄙，从而利用向善的道德禀赋使他下决心以道德律作为自己的准则——但这种决心的实现却是一种奇迹。也就是说，人要改弦更张，从恶的精神转向善的精神，这是容易做到的事。但要保持住这种方向，始终向善前进而不再堕入邪恶之中，这却是他不可能自然地做到的事情，而是需要对于一种超自然交融的感情，甚至是对于一种持续的与天界精神相交往的意识；在他与后者之间，一方面少不了斥责，另一方面也少不了谢罪；只要他注意不断地培养这种交往，哪怕只是一种持续的祈求，他就不必担心分离或（从恩典那里）再度堕落。

这样对于上述任务——称为一个新人——的解决就有两种神秘的感情理论；它们与一切宗教的客体或目的（令上帝满意的生活方式，在这一点上双方是一致的）无关，而只与一些主观条件有关——惟有在这些条

件下，我们才能获得将那些理论付诸实行的力量；这里谈的也不可能是德性（一个空洞的名字），而只是恩典，因为两派在这一点上是一致的，即人的改善不是自然地发生的。而它们的分歧在于，一派认为为了摆脱恶的精神的控制，必须通过一种可怕的斗争，另一派则认为不必如此，甚至把这看成是邪恶的，相反却直接与善的精神结成联盟，因为此前与恶的精神的联盟（作为pactum turpe[76]）绝不可能对此作出反对；因此重生作为灵魂状态之一劳永逸的、超自然的和极端的倒转[77]，就会使得出自截然对立感受的宗派差异得到显著的表现。*

3）这种证明：即当第二派所希望的东西发生时，第一派的任务也就得到了解决——是不可能的。因为人必须证明，在他之中事先有一种超自然的经验——这种经验本身甚至就是一个矛盾。人在自身中，或许会有这样一种关于改变的经验（比如关于新的、更好的意志规定的经验），对于这种经验，他除了奇迹之外不知道还有什么可以对其加以解释，因此这就是关于某种超自然的东西的经验。但是对于一种经验，如果他对自己都不能证明这真的是经验——因为它（作为超自然的）不能归结为我们知性之本性的任何一种规律，并且不能由此得到证明——那它就对某种感受的表达，对于这种感受，人们不知道能从中得出什么来，不知道它是否作为属于知识的东西而具有实际的对象，或者仅仅是一种梦幻而已。想把神性的直接影响感觉为这样的东西——因为关于神性的理念只存在于理性中——乃是一种自相矛盾的僭妄。——于是这个任务的解答就没有得到任何证明，从中也得不出任何理性的东西来。

---

* 如果一个民族整个是在这样一种宗派中教育出来的（如果这有可能的话），那么他们会具有什么样的民族体质特征呢？因为毫无疑问，他们会有这样一种特征：因为对心灵的反复施压，特别是那种反自然的压力，会通过表情和语言的腔调表现出来，并使神态最终变成持久的面部特征。他们那种幸福的，或者按尼古拉先生[78]的说法，神佑的面容，会使他们与其他的文明开化民族（但对他们并没有好处）区别开来；因为在漫画中，那是虔诚的标志。但用“虔敬派”这个名字（这名字总是带有某种蔑视的意味）来命名一个宗派，并不是对虔诚的蔑视，而是以此妄称自己是受到超自然惠顾的上天的宠儿，尽管他们的活动在道德上，就人们可见的而言，并不比那些他们称为“此世之子民”的人强。——康德原注

现在还要研究的是，对于施本纳问题的解决，除了上述两种宗派观点所包含的原则外，圣经是否还包含其他的原则，以替代单纯正统教会原理的那种无益性。事实上，我们不仅显然能在圣经中发现这种原则，而且肯定会认识到，只有通过这种原则，基督教才可能对世界产生如此范围广阔和深远的影响，这种作用不是任何启示学说（像这里所讨论的那样）、任何对奇迹的信仰或众多认信者的共识所能产生的，因为这些东西不是从人的灵魂中创造出来的，所以对他来说，必定总是外在的。

因此那种能让我们一见到就不停赞叹的，乃是某种内在于我们的东西，这也正是那种能把人性在理念中提高到一种尊严的东西，而这种尊严是不能赋予那作为对象来看待的人的。我们是一种被置于道德律之下的、为了遵守它甚至可以牺牲一切与之矛盾的生命享受而通过我们的理性加以规定的存在，对此人们毫不奇怪，因为要听从那种道德律这一点，是作为纯粹理性的客体，客观地存在于事物的自然秩序之中的：普通的健康知性根本不会去问，这种道德律是哪里来的，否则的话，要是我们一定要知道其来源才肯遵守的话，那就会推迟对它的遵守，甚至会怀疑它的真理性。——但我们有相应的能力把我们的感性本质作为如此之大的牺牲献给道德，我们能够做到我们所应该做的——它是我们很容易清楚地把握的——在我们之中这种超感性的人对于感性的人的优越性——与前者相比，后者什么都不是（在二者发生冲突时），尽管后者在其自己眼睛里就是一切；我们这种与人性不可分的道德禀赋，乃是最高的赞叹的对象。人们注视这种真实的（而非臆想的）理想越久，这种赞叹就越大：这样，我们也就可以理解那些为这种超感性事物的不可理解性所引诱，而把这种实践性的东西看成是超自然事物——也就是说，看成某种完全不在我们的权力掌控之下、不属于我们自己、而是来自另外一个更高精神的影响——的人了；但在这里他们犯了很大的错误，因为这样的话，这种作用就不是我们自己的行动，也就是说，不能算在我们头上，这相应的能力也就不是我们的了。——关于这样一种以不可理解的方式寓于我们之中的能力的理念，如果能从人尽可能小的时候就开始运用它，

让它深入人心，并在对成年人的公开宣讲中也这样做，这就会真正解决那一问题（关于新的人），甚至圣经看来也不能以其他方式加以看待，也就是说，不是指向超自然的经验和狂热的感情，让它们代替理性来造成那种灵魂状态的倒转：而是要把基督的精神，如同他在其教导和示范中所证明的那样，变成我们自己的，或者毋宁说，它已经与本原的道德禀赋一起被置于我们心中，现在要做的只是为它创造活动的空间。因此在无灵魂的*正统主义*与扼杀理性的*神秘主义*之间，因为圣经信仰学说是可以通过理性从我们自身中发展出来的，它就是那种能以上帝的力量使所有人的心产生根本改善、并将他们联合在一个普世（尽管是不可见的）教会之中的宗教学说，是那种建立在关于实践理性的*批判论*基础之上的真正的宗教学说。

* * *

我们这个评论里真正要做的，是回答这个问题：政府是否能批准某个以感受为基础来形成信仰的宗派建立教会，或者它是否可以在不与自己的意图相矛盾的情况下，容许并保护这样一个宗派，而又不给它建立教会的权利。

如果人们认为（人们这样做是有根据的），为臣民未来的永恒幸福操心并给他们指出相应的道路并不是政府的事情（因为它必须把这些事情留给他们自己处理，而且统治者自己的宗教通常也是来自民众和他们的教导者们），那么它的目标就只能是，通过这种手段（教会信仰）来拥有顺从和有道德的臣民。

为了这个目的，它首先不能批准*自然主义*（不要圣经的教会信仰），因为在这种信仰中不会有任何处在政府影响之下的教会形式，这是与前提相矛盾的。——因此政府将用圣经正统来约束那些对民众进行公开宣讲的人，而后者又出于相关系科的裁判之下，否则就会出现一种僧侣统治，即教会信仰的匠人们按照他们的意图来统治民众。但政府不能以它

的权威来建立一种正统主义——这种意见认为有教会信仰对宗教来说就足够了，这就把道德性的自然原理置于次要地位，而如果政府需要可靠的民众，这种自然原理本来是它所必须依靠的主流。*最后，政府最不能做的就是把神秘主义——即民众认为他们自己可以分享超自然灵感的那种意见——提升到公共的教会信仰的地位，因为它绝非公共性的东西，会完全摆脱政府的影响。

系科之争的解决与和平协定

在仅仅与纯粹的、但又是实践的理性相关的争执中，哲学系无可争议地享有报告和在形式方面指出程序的优先权；而在内容方面，神学系则拥有那标志着优先地位的位子，这并不是因为它在理性的事情方面能够声称有更多的见识，而是因为它关系到对人来说最重要的事情，它也因此而取得了最高系科的头衔（尽管只是作为prima inter partes[80]）。——但它不是根据纯粹的、可以先验认识的理性宗教的法则来说话（因为这样它就会使自己降格，而落入哲学系的位置），而是根据一本被称为《圣经》的书里所包含的规定性的信仰戒律来说话，也就是说，是在千百年前缔结的人与神之间的新旧约定中的信仰戒律，这种约定作为一种历史信仰（而不是道德信仰，因为后者也可以从哲学中导出），其真实性更多地应

* 国家在宗教事务中惟一应该关心的，是拥有有用的公民，好的士兵，一般来说即可靠的臣民，国家设置宗教导师的目的就是这个。但它要是为了这个目的，在规定性的信仰学说中要求一种正统信仰，选择恩典的手段，那就只会把事情搞糟。因为采纳这样一种规定是一件很容易的事，那些心怀不轨者就比好人更容易接受它，相反，对信念的道德改善则需要比这多得多的辛劳；而如果人们主要是通过前一种方式，被教导要对自己的永恒幸福怀有希望，这样他们就不怎么怀疑，自己是可以（小心地）违反义务的，因为他们有现成的保险手段，通过对于一切秘密的正统信仰和对恩典手段的积极使用，来免于神的正义惩罚（只是他必须抓紧，不能延误）；相反，如果教会的学说能够以道德为准，那么他们良心的判断就会是另一个样子：即，即使他们所做的坏事没有得到纠正，他们也必须向一位未来的法官负责，而且，任何教会手段——无论是迫于畏惧的信仰，还是这种祈祷——都不能免除这种命运（desine fata deum flecti sperare precando[79]）。——国家靠哪一种信仰才能更稳固呢？——康德原注

该求之于读圣经对于人心可能产生的作用，而不是通过对其中所包含的学说和描述的批判性研究而确立起来的证明；对这种约定的**解释**，也不能留给常人的自然理性，而只能留给经学家的洞察力。*

圣经信仰是一种**弥赛亚式的**历史信仰，它以上帝与亚伯拉罕的一纸约定为基础，并由一种**摩西**—弥赛亚式的教会信仰和一种**福音**—弥赛亚式的教会信仰所构成，它如此完整地描述了上帝选民的起源和命运，以至于它从一般世界历史中最高的东西——没有人在场的世界开端（《创世纪》）开始，直到万物的终结（《启示录》），都包揽无余——这样的著作只能是来自一位受上帝启示的作者；但在神圣纪年中最重要的时代方面，还存在一种可疑的犹太神秘数论，它会在某种程度上弱化对圣经上这种**历史描述**之真实性的信仰。**

---

* 在这一点（对圣经的阅读）上，在教会信仰的罗马公教体系中，比在新教中有更多的后果。——改宗宣教士**拉克斯特**[81]对他的公教教友说："要从源泉（圣经）那里引出神的话语，这样你们就能清楚无误地理解它，但除了我们在圣经中找到的那些东西之外，你们不能再找出其他的来。——现在，亲爱的朋友们，请告诉我，你们在圣经里找到了什么，这样我们就不必无谓地自己再去寻找了，否则，我们最终以为自己找到的东西，也会被你们认为是不正确的。"——公教教会在其"教会（公教的）之外无拯救"的说法中，要比新教会更为一贯，因为后者说："人作为公教徒也可能得享至福。"如果真的是这样的话（**波舒哀说**[82]），那么对人们来说最保险的就是加入公教会。因为没有人能希望自己比得享至福更有福。——康德原注

** 这种理论认为有70个启示月（在总周期中共有4个这样的大时代），每个包括29.5年，共有2065年。把其中的每个第49年，作为大平安年（在这整个过程中，就有42个大平安年）抽掉：这样第2023年就是亚伯拉罕离开上帝赠与他的土地伽南，去往埃及的那一年。——此后直到以色列子民又取得那块土地，总计70个启示周（＝490年）——在总计四倍于此的年周（＝1960年）过后，加上2023，按照**波陶**[83]的计算，就应该恰好是基督的生年（=3983年），一年都不能少。——70年后，耶路撒冷被毁（也是一个神秘的年数）。——而**本格尔**[84]在其*Ordo temporum*里得出的，不是3939年吗？但这不会改变这种"七数"。因为从上帝呼唤亚伯拉罕开始，到基督诞生，总共是1960年，共计4个启示期，每一个是490年，或者说是40个启示期，每个7×7＝49年。只要从每个49年中把**大平安年**和每个第490年的**最大平安年**（共44个）都去掉，剩下的就是3939年。——因此3983和3939这两个基督生年计算之间的差别只在于：从前者这个属于4大时代之一的年数中减掉平安年的数量，就能得到后者。按照**本格尔**的观点，整个圣史的时间表应该是这样的：

2023：上帝应许亚伯拉罕，让他拥有伽南这块土地；

2502：亚伯拉罕占有伽南；

2981：第一圣殿落成；

3460：命令建造第二圣殿；

3939：基督诞生。

甚至大洪水的年代也可由此先验地计算出来。即4个490年期（＝70×7）是1960年。把每

圣经作为上帝的规定性（即出自一种启示）意志——它不是出自人的理性，但与道德-实践理性在最终目的上完全一致——的法典，当能够只被作为上帝的话而被信仰，并记载下它的真实性时，就将成为引导人和公民达到有限及永恒福祉的最有力的工具。——但要实现这种情况还有很多困难。

因为，当上帝真地对人说话时，人有可能并不知道这对他说话的乃是上帝。人通过他的感性，是绝不可能把握无限者，把它与感性存在区分开并认出他来的。——人们有时会相信自己听到了上帝的声音，但这却有可能不是上帝；如果通过这种声音所传达给他的，是有违道德律的东西，那么无论这种现象对他来说如何气势恢宏、如何振聋发聩甚至令整个自然失色，他都应该把那看作是幻觉。*

作为一种其教导和示范可以用作规范的福音-弥赛亚信仰，圣经的确证不能被看作是来自其作者关于上帝的学问（因为他总是一个可能犯错的人），而必须看作是来自其内容对民众道德性的作用——这种作用要通过那些出自民众本身的教导者们来实现，而他们本身（在科学上）也是无知者——也就是说，是从普遍的、寓于每个人的理性宗教的纯粹源泉中创造出来的，正是由于它的单纯性，这种宗教必定能对人心产生最广泛、最有力的影响。——圣经通过某些规定性的戒律而是这种宗教的载体，它使宗教的运作在公民社会中取得了一种仿佛是政府的形式，并把这一法典的真实性作为神圣的东西（把我们所有义务的整体看作上帝的诫令）来信仰，把与其精神（道德的东西）有关的东西记载下来；但就其字面上的东西

个第七年（=280个）抽掉，剩下1680年。把这1680年中的每个第70年（24个）抽掉，剩下1656年，这就是大洪水的年份。——而从这一年到上帝呼唤亚伯拉罕是366整年，正是一个启示闰年。

对此人们应该说些什么呢？这些神圣的数已经把历史规定好了吗？弗兰克[85]的*Cyclus iobilaeus*就以这种神秘的年代学为中心。——康德原注

* 亚伯拉罕的那个神话可以用作例子：他曾按照上帝的命令，要将其独子杀死燔祭——（这个可怜的孩子对此一无所知，甚至还去帮父亲拣柴）。亚伯拉罕本来必须这样回答那个所谓的神的声音："我不应该杀死我的好儿子，这是完全肯定的；而你是否就像你对我所显现的那样是上帝，我却不能肯定的，而且即使这声音来自（可见的）上天，我也照样不能肯定。"——康德原注

（那些规定性的东西）来说，这书中的律法就无需确证，因为它不属于本质性的东西（principale），而只是附属的东西（accessorium）。——但要把这本书的起源建基于其作者所受的灵感（deus ex machina），以使那些非本质性的规定也神圣化，不但不能强化、反而会弱化对其道德价值的信赖。

这样一种经书的神圣性不能由任何历史描述导出，而是要来自它那种经过考验的、把宗教确立到人心中去的力量——而且当它通过某些律法（旧的或者新的）被败坏时，要能通过它的单纯性使自己恢复纯洁——它的工作因此也并不停止其为一种*自然*作用和在*天意*的普遍进程中前进的道德教化的成果，而且要这样来加以解释，即这本书的存在既不是被不信地归于一种单纯的偶然事件，也不是被*迷信*地归于一种*奇迹*，因为这两种情况都会使理性搁浅。

因此结论是这样的：

对于自己的（道德的）神圣性，圣经在其自身中包含一种在实践目的上充分的确证根据，因为它作为一套系统的信仰学说的文本，能在问答和布道性的宣讲中对人心产生作用，这使它可以不仅作为普遍和内在的理性宗教的工具，而且作为一种规定性信仰学说——它能在不可预见的时代里起引导作用——的遗产（关于新的约定）保留下来：即使是学者们出于理论上的考虑，对它的起源作理论的和历史的研究，并在对其历史的批判性处理中发现它或多或少地缺少证据。——它的道德内容的*神圣性*由于其历史描述中的人性而对理性作了充分的补偿，它就像一张古旧的、难以阅读的羊皮纸一样，必须通过与整体相联系的调整和猜测才能得到理解，并且会肯定这样一个命题：要把圣经*好像神的启示*一样加以保留，把它运用于道德、并作为一种引导手段置于宗教之下。

如果政府忽视了对于公共秩序及安宁来说最重要的支持和引导手段，并将其拱手让给轻率之人，那么这些精力过剩的人——他们以为自己现在已经不再需要教会信仰的引导，于是就在相应的公共教会中作为神学慈善家、或者在内在启示的灯火中作为神秘主义者而陷于狂热——的活跃性会很快让政府为自己的宽容感到遗憾。——此外也不能指望，一旦

我们不再信任圣经，还能有另外一个东西来取代它的位置；因为公开的奇迹不会在同一件事情上发生两次，如果前一次因为不能持久而失败的话，也不会有人相信后一次；——另一方面，当在圣经的某些更多关乎形式而非信仰内容的规定里，发现对圣经的作者们可以有所指摘时，也不要去管**报警派**的呼声（国家处在危险之中）：因为禁止检审一种学说是有违信仰自由的。——但要是认为历史信仰是一种义务，与永恒幸福有关，这可就是迷信了。*

只在宗教中规定性的东西这方面，才需要对于圣经的**解经艺术**（hermeneutica sacra[87]）——它不能授予常人（因为它与一个科学的体系有关）：解释者自己要说明，他所说的话是应该作为**本真的**、还是**学理性的**来理解。——在第一种情况下，解释必须与作者的字面意思（语言学上）相符；在第二种情况下，作者们则有按照他们在解经中所采取的道德一实践目的（为了启导学生）来（哲学性地）解释经文含义的自由；因为对一单纯历史命题的信仰本身是僵死的。——尽管第一种方式对于经学家，间接地对民众来说，在某些实用目的上是足够重要了，但宗教学说的真正目的——塑造出道德上更好的人——在其中不仅会缺失，甚至

* **迷信**是这样一种倾向，它对所谓非自然的东西，比对那些能通过自然法则加以解释的东西更加信赖——无论是在自然方面还是在道德方面。——人们可以问：教师们究竟应该以圣经信仰（作为经验性的东西）还是相反以道德（作为纯粹的理性一宗教信仰）为指导；换句话说：是因为它在圣经里，所以就是上帝的学说，还是因为它是上帝的学说，所以才在圣经里？——前一个命题显然是不一贯的；因为为了证明其学说的神圣性，它必须预设那书的神圣威望。因此只有第二个命题是可能的，但却不能有任何证明（supernaturalium non datur scientia[86]）。——这里有一个例子。——摩西一弥赛亚信仰的信徒认为在耶稣死后，他们那种来自上帝与亚伯拉罕之约定的希望完全破灭了（我们曾希望他会解放以色列）；因为在他们的圣经中，只对亚伯拉罕的子孙应许了拯救。后来，在圣灵降临节的聚会上，这些门徒之一想到了一个与精微的犹太解经艺术相符合的好主意，即异教徒（希腊人和罗马人）也可以看作是被包括在这个约定中：只要他们信仰那种献祭——亚伯拉罕愿以自己的独生子来对上帝作这种献祭（作为世界拯救者自己的献祭的象征），他们就在信仰上是亚伯拉罕的子孙（起先要受割礼，后来甚至不受也可以）。——因此毫不奇怪，这一给大批民众开启出无可限量前景的发现，会被以极大的欢喜当作圣灵的直接作用来接受，并被看作是一种奇迹而进入圣经（使徒的）历史；真正的宗教决不会要求把这当成事实来信仰，把它强加给自然的人类理性。在这样的教会信仰方面，要是由于恐惧而认为有必要服从，认为这是永恒幸福所要求的，这就是迷信。——康德原注

会受到妨碍。——因为神圣的经书作者们作为人也有可能犯错（只要人们不承认有一个通过圣经而持续延伸的奇迹），比如，圣保罗关于恩选的学说，是把摩西一弥赛亚式的经文学说真心地引入了福音学说，尽管他自己对有些人出生之前就被抛弃这样一种学说的不可理解性也感到极其地尴尬，因此，如果人们把经学家的解释看作是持续地对解释者生成的启示，就必然会经常地破坏宗教的神圣性。——因此只有学理性的解释——它并不要求（经验地）知道圣经的作者的话里可能有什么含义，而是要知道理性出于道德考虑，通过圣经这种文本的表达形式，能够（先验地）为一种学说奠定什么东西——才是惟一在内在和普遍的宗教里教导民众的福音一圣经方法，它与作为历史信仰的特定教会信仰是不同的；这样一切就都诚实公开，而不会变成欺骗，与此相反，民众在一种他们中间没有一个人能证明的历史信仰、而非每个人都能理解的道德信仰（只有这种信仰才能产生永恒幸福）里，却能指控他们的老师，说在他们的目的（他们必须要有这种目的）上欺骗了他们。

就一个民族——它被教导要敬重一部神圣的经典——的宗教来说，对它的学理性解释也就是真正的解释，这种解释与（关于民众的）道德旨趣有关——启导、道德改善以及获得永恒幸福：即，上帝希望知道，他在圣经中所启示的意愿是被这样加以理解的。因为这里谈的，不是一个公民性的、把民众置于规训之下的（政治的）统治，而是一个以道德信念之内在方面为目的的（即上帝的）统治。那通过我们自己的（道德的一实践的）理性而言说的上帝，是其自己话语的一位可靠而普遍可理解的解释者，而且除此以外，对他的话决没有其他（比如以历史的方式）可信的解释者；因为宗教是一纯粹的理性事物。

因此系科里的神学家们把维护圣经信仰看作自己的义务，同时也是一种资格：但这无损于哲学家们的自由，他们可以随时把这种信仰置于理性的批判之下，当那个高等系科在短时间里被容许有一种（发布宗教敕令的）独裁权时，这种自由可以通过这一庄严的成语得到最佳的保护：

Provideant consules, ne quid Respublica detrimenti capiat.[88]

关于圣经-历史问题的附录：论圣经的实践运用以及对其延续时间的猜测

政府的智慧保证了，不管人们的意见如何变化，圣经都将长久地受到重视，因为政府的旨趣在于一个国家中民众的和谐与安宁，而这与前者是紧密相连的。但要担保它的永恒性，或者像信徒那样让它升入一个新的、在地上的上帝之国，这却完全超出了我们的预言能力。——如果教会信仰没有了这一引导民众的伟大手段，会发生什么事情呢？

圣经诸书（旧约和新约）的编辑者是谁，这一经籍又是何时成形的呢？

语言和考古方面的知识对于维持所采取的信仰规范来说会是一直必要的吗？抑或理性有朝一日会在普遍的同意中来自己安排，把这些知识用于宗教呢？

人们是否有充分的文献来证明所谓圣经七十士本的真实性呢？人们能肯定地确定它属于哪个时代吗？如此等等。

在布道中，此书实践的、首先是公开的用处，无疑是促进人的改善和激发其道德动机（启导）。其他任何目的，如果与之冲突的话，都必须排在它后面。——因此人们必须赞叹这一点：这一准则是可以被置疑的，而且对一个文本进行阐释性的处理，如果不是优先于拿它来督促人的活动，至少也应该使其黯然失色。在对民众的宣讲中起指引作用的，不是经学以及人们以之为中介通过语言学知识——那常常只是一些失败的猜测——从圣经里引出的东西，而应该是人们以道德的思维方式（因此是按照上帝的精神）置入圣经的东西，以及那些决不能撒谎、也决不会没有有益作用的学说：即仅仅（至少是主要地）把文本作为一切能由之设想的道德改善的引子来处理，而无需去探究圣经的作者本来是什么意思。——对于一种以启导为目的的布道（每一个布道都应如此）来说，

如果那通过它而发生作用的信念应该纯洁的话，它就必须使教导从听众的心——即自然的道德禀赋，甚至最没有文化的人也具有这种禀赋——中生发出来。与之相联系的经书的**证据**，也不应该成为能对于这种教导之真理性**进行确证的**历史性的证明依据（因为道德的一行动的理性不需要它，经验知识也不需要它），而只能以圣史上的事迹为例，来说明实践的理性原则的运用，以使其真理性变得更直观；而且这对地上的所有民族和国家来说都有极大的好处。

附录：论宗教中一种纯粹的神秘主义*

我从对纯粹理性所作的批判中了解到，哲学不是一门关于表象、概念和理念的科学，也不是关于一切科学的科学或与之类似的东西；而是一门关于人的科学，是一门关于人的表象、思维活动及其行动的科学；——它应该按照人的一切构成要素来展示他是什么和应该是什么，也就是说，既按照他的自然规定性，也按照他的道德性和自由关系来展示他。在这方面，旧哲学给人在世界中指出的是一个完全不正确的立足点，它把人变成了一种机器，这样，人就必须完全受世界或外在事物和环境的决定；它使得人成为世界的一个近乎单纯**被动**的部分。——现在，对理性所作的批判则给人在世界中显示和规定了一个彻底**积极**的存在。人本身乃是其一切表象和概念的源初创造者，并且应该是其一切行动的惟一决定者。前一个“**是**”和后一个“**应该**”指出了人身上两种完全不同的规定。因此，我们在人身上就能注意到两个完全属于不同类型的部分，

---

* 这是**维尔曼斯**（Carol Arnold Willmans）附在其论文《论纯粹的神秘主义与康德宗教学说之间的相似性》（哈勒，1797）里的一封信，经作者同意，我把它发表在这里（去掉了开头和结尾的客套话）。它表明这位目前致力于医学研究的年轻人堪称范例，其他科学领域也迫切需要这样的人出现。尽管如此，这并不意味着我无条件地同意我的想法与他相似。[89]——康德原注

即一方面是感性和知性，另一方面是理性和自由的意志，这两方面之间本质上是有非常大的区别的。在自然中，一切皆“是”；对它是谈不上什么“应该”的；感性和知性总是从它出发，来确定是什么和如何是；因此它们必须为了自然，为了这个地上的世界而被规定，也即属于它们。理性则总是想通达超感性事物，想知道它超出感性自然之外能够被做成什么样子：因此，尽管它看起来像是一种理论能力，却完全不是为这种感性所准备的；自由的意志则在于不受任何外物决定，这些外物不应成为决定人行动的动力，因此自由意志就更不能属于自然。那么它们归于何处呢？人必须为了两个完全不同的世界得到规定，一次是为了感性和知性的国度，即为了地上的世界；然后还要为了另一个我们所不认识的世界，即道德的国度，而得到规定。

就知性来说，它本身已经通过其形式而被限制在这个地上的世界里了；因为它仅仅由范畴、即只能与感性事物相关的表达方式所构成。因此它的界限是严格设定了的。范畴终止之处，知性也必须终止；因为它是由这些范畴构筑而成的。（我们可以在自然中、从最聪明的人到最蠢笨的动物那里，发现一种知性能力上的阶梯[我们甚至可以把本能看作知性的一种形式，但自由的意志却不属于单纯的知性]，这对我来说，是对知性之尘世或自然规定的一种证明。）但对道德性来说，却不是这样，它只在人性终止的地方才终止，在所有人心中，它原本都是一样的。因此，知性必然只属于自然，而且，如果人只有知性，而没有理性、自由意志或道德性的话，他就会与动物毫无区别，而只不过是站在动物阶梯的顶端而已。与此相反，当他能作为自由的存在拥有道德性时，他就在本质上彻底地与一切动物、甚至是最聪明的动物（其本能经常会比人的知性更清楚、更准确地发挥作用）区别开来。——但这种知性是人的一种完全主动的能力；他的一切表象和概念仅仅是他的创造物，人用他的知性本原性地思维，并由此创造出他的世界。外物仅仅是知性之作用的触发原因[90]，它们激起知性的活动，而这一活动的产物则是表象和概念。因此，这些表象和概念与之相关的那些事物，并不是我们知性所表象出来的东西；因为知性只能创

造表象和它的对象，而不是实际的事物，也就是说，事物不可能通过这些表象和概念被知性认识到其自在的原则；我们的感性和知性所展示的事物，本身其实只是现象，也就是说，是我们的感性和知性的对象，是触发原因和知性作用相遇的产物，但它并不因此而是假象，而是我们在实践生活中能看作对我们来说是实际事物和我们表象之对象的东西；正因为如此，我们必须把实际事物假设为那种触发原因。自然科学给出了一个实例。外物作用于一个能动的躯体，并由此激起它的活动；这样形成的产物就是生命。——但生命是什么？是在物理上承认它在世界中的存在，以及它与外物的关系；躯体通过对外物的反作用而活着，把后者看作它的世界，用于它自己的目的，而并不进一步去操心它们的本质是什么。没有外物的话，躯体就不是一个活的躯体，而没有躯体的能动性，外物也就不是它的世界。对知性来说也是如此。只有在与外物的相遇中，它的世界才得以成立；没有外物的话它就是死的——而没有知性的话，就没有表象，没有表象就没有对象，而没有对象就没有它的世界；有另一种知性，就会有另一种世界，如同幻觉所清楚证明的那样。因此知性是其对象和由这些对象所构成的世界的创造者；所以实际事物是其活动和表象的触发原因。

人的自然力量由此与理性和自由意志就有了本质性的区别。后二者都是主动的能力，但导致它们活动的触发原因不能出自这个感性世界。因此理性作为理论能力，在这里决不能有对象，对它产生作用的只能是理念，也即理性的没有对象与之对应的表象，因为它的活动的触发原因不是实际事物，而只是知性的运作。因此理性不能作为理论思辨能力在这个感性世界里加以使用（而且，因为它作为这样一种能力实际地处在这个世界里，就必须被规定为属于另一个世界），而只能作为实践能力服务于自由意志的职责。自由意志单只是实践性的；其本质在于，它的活动不能是一种反应，而必须是一种纯粹客观的行动，或者其活动的动机不能与活动的对象重合；因此它独立于知性的表象，因为后者会导致它的作用方式发生颠倒和败坏，它的行动也应该独立于思辨理性的理念，因

为对于没有实际的东西与之相符合，这使得它们很容易导致虚假和无根据的意志规定。因此自由意志活动的动机必须是某种建基于人的内在本质、并且与意志的自由密不可分的东西。这就是道德法则，它对我们来说，是完全与自然割裂、并居于其上的东西，我们作为道德的存在，不能使自然事物成为意志活动的原因和动机，也不能把它们看作是我们意愿的对象，而只能以人性的道德位格来取代它们的位置。这种法则确保我们具有一种只属于人的、使他与一切自然部类区别开来的特性：道德性，它使得我们成为独立和自由的存在，而它本身反过来又通过这种自由得以确立。——这种道德性，而非知性，才是真正使人成为人的东西。尽管知性也是一种全然主动和自立的能力，但它的活动还是需要外物，因此也就同时限于外物；与之相反，自由的意志是完全独立的，它只能通过内在的法则被规定：也就是说，人只通过自身被确定——只要他已经被提高到他本原的尊严和对一切不是法则的东西的独立性中。因此，没有了外物，我们的这种知性就什么也不是了，至少不再是**这种**知性，但理性和自由意志仍保持原样，它们的作用范围就是自由意志所意求的东西。(这里可能会有一种完全超自然的结论：“人的身体死后这种知性也会随之死去和消失，带着其全部尘世表象、概念和知识；因为这种知性一向只适用于尘世的感性事物，所以一旦人要升入超感性世界，所有的知性使用就随之终止了，而理性运用相反则随之登场”，是否有这种可能呢？后来我发现在神秘主义者那里也有这样一种理念，虽然他们只是暗地里这样想，而非公开主张，而且对很多人来说，这种理念肯定也能起到安慰作用，并有助于他们的道德改善。知性与躯体一样，都不取决于人自身。人可以平静地面对一个残缺的躯体，因为他知道，这不是本质性的东西—— 一个良好的躯体只在地上有其好处。假设这种理念变成普遍的，以至于对知性来说亦是如此，那么这对人的道德来说难道不会是有益的吗？关于人的新的自然学说与这一理念也是和谐的，因为它把知性仅仅看成是依赖于躯体的东西和大脑作用的产物。参见**莱尔**[91]的生理学著作。甚至那些更早的关于灵魂具有物质性的意见，由此看来也有其

实在依据。）

对人类灵魂能力所作的进一步的批判研究会提出这个很自然的问题：对于理性那不可避免、无可隐藏的关于整个世界——也包括我们自身和道德律——之创造者的理念来说，既然任何理论根据按其本性都无助于确证和保障它，那它是否有一个合适的根据呢？由此就产生关于上帝之存在的绝妙的道德证明，这种证明对每个人来说——即使他不愿意——都必然是清楚和持久的。从这样确立起来的世界创造者的理念里，最终出现的却是关于一个普遍的、我们一切义务的道德立法者——作为寓于我们之内的道德律的创造者——的实践理念。这个理念给人提供了一个全新的世界，他会感到，他不是为了感性和知性的国度，而是为了另一个国度被创造的——即为了一个道德的国度、上帝的国度。他现在把他的义务同时看作是上帝的诫命，这样在他之内就出现了一种新的知识，新的感情，这就是宗教。——尊敬的长辈[92]，我在对您的著作的研读中得知，有一种人把自己称为分离派，还称自己为*神秘主义者*，我发现他们几乎是在按照字面意思来贯彻您的学说。起初，要在这些人的神秘语言中发现这一点是很难的；但经过不懈的努力，我还是成功了。我发现，这些人在生活中完全不做礼拜；他们抛弃一切被称为*礼拜*的东西和不是他们义务的东西；他们把自己看成是有宗教的人，看成是基督徒，却不把圣经当作他们的法典，而只是谈论一种内在的、居于我们之中的基督教的永恒性。——我研究了这些人的生活方式，发现（除去一些在每类人中都会遇到的自私、讨厌的家伙）他们具有一种纯粹的道德信念，并在其行动方面有一种近乎斯多亚式的后果。我研究了他们的学说及其原理，发现它们本质上就是您的那些道德和宗教学说，但区别在于，他们把他们所说的内在法则看作是一种内在启示，把确定的上帝看作是这法则的创造者。的确，他们把圣经看作一本具有某种神圣起源的书，但也仅此而已；如果人们更仔细地研究一下就会发现，他们其实是从圣经及其所包含的学说与他们的内在法则的一致中推出这种神圣起源的：如果人们要问他们为什么，他们会回答说，圣经是在他们心里证明其自身的合法

性的，而且，如果你们也接受自己内在法则的指引和圣经的教导，就会得到同样的结论。正因为如此，他们不把圣经看作是他们的法典，而只看成是一种历史确证，在其中可以再次找到那原本就确立在他们之中的东西。一句话，如果这些人是哲学家的话，他们将会（请您原谅我的表达）是真正的康德主义者。他们大多来自商人、手工业者和农民阶层；我在更高的等级里和学者中间间或也能发现一些；但从来没有发现一个神学家是这样的——对神学家来说，这种人是真正的眼中钉，因为他们不支持神学家的礼拜，而由于这些人生活方式堪称楷模并遵守各种公民秩序，又不能指摘他们什么。这些分离派与贵格派的区别并不是在宗教原理方面，而是在如何把这些原理运用于日常生活方面。因为他们穿着得体，并且愿意支付国家及教会所规定的一切贡赋。我从未发现他们当中那些受过教育的人会狂热地妄想，而是对宗教对象有着自由、毫无偏见的推理和判断。

第二部分

哲学系与法学系的争执

重提这个问题：人类是在不断朝着改善前进吗？

1.我们在这里要求知道什么？

我们渴望有一部人类历史，但确实并非一部有关已往的、而是一部有关未来的时代的历史，因而是一部**预告性的**历史；如果它不能以已经为人所知的自然规律（例如日月食）为指导，我们就称之为占卜的但却自然的历史；然而如果它不能以别的方式而惟有通过超自然的感通和开辟对未来时代的眼界才能获得，我们就称之为预言的（先知的）历史*。——此外，如果要问：人类（整体）是否不断地在朝着改善前进；那么它这里所涉及的就不是人类的自然史（未来是否会出现什么新的人种），而是**道德史**了；而且还确乎并非根据**种属概念**（singulorum），而是根据在大地上以社会相结合并划分为各个民族的人类的**全体**（universorum）。

---

* 从皮提亚下迄吉卜赛的姑娘[93]，凡是卖弄预告的（既无知识也并不真诚地在这样做），就叫做**在传预告**。——康德原注

2. 我们怎样能够知道它?

只能是作为对未来时代行将到来的事件之预告性的历史叙述，因而也就是作为对将要来临的事件之一种先天可能的陈述。——然而一部历史是怎样先天成为可能的呢？答案是：如果预告者本人就制造了并布置了他所预先宣告的事件。

犹太的先知们曾很好地预告过，他们的国家或迟或早行将不仅仅是倾颓而且是完全解体，因为他们本身就是他们这种命运的创造者。他们作为民族的领袖给他们的体制压上了那么多教会的以及由之而来的公民的重担，以至于他们的国家已经变得完全不适应于维持它本身、而尤其是与它相邻民族的关系了。因此，他们祭司的哀歌[94]就必定自然而然地会枉自随风消逝，因为他们顽固地坚持那种他们亲自缔造的但不能实现的体制，于是他们本身就能够准确无误地预见到结局。

我们的政治家，就他们的影响所及，也正好是在这样做的，并且也正好预告得同样幸运。——他们说，我们必须把人类看成是他们实际的那样子，而不能像对于世界孤陋寡闻的学究们或者好心的幻想家们梦想着他们所应该成为的那样子。可是这种他们实际的那样子也就是说：我们通过不正义的强制、通过政权随手捏造背信弃义的阴谋而把他们造成的那样子，那便是他们既固执不化而又反叛成性；当政权稍微一放松它的缰绳，于是就确实会得出这些自命聪明的国务活动家们的预言所证实的可悲的结果。

牧师们也时而在预言着宗教的完全倾颓以及反基督者[95]的即将出现；而这样说的时候，他们就恰好在做着实现这一点所必需的事情。他们并没有想着把直接导向人类改善的道德原则置诸教徒们的心里，而是把对它起间接作用的遵守戒律和历史信仰当成了最根本的义务；从这里面确实可以生长出来像在一个公民体制中的那种机械的一致，但是决不会有

任何道德观念上的一致。可是这时候他们就叹息人们不信宗教了，而这却是他们自己造成的；因此即使他们没有特殊的预言天分，也能够做出预告。

3.关于我们所要求预先知道的未来事物的概念的划分

预告所包括的情形有三种。人类在其道德的天职上，或者是继续朝着更坏倒退，或者是不断朝着改善前进，或者是永远停顿在被创造界中自己道德价值的目前阶段（永远环绕着同一个点旋转也和这是同一回事）。

第一种主张我们可以称之为道德恐怖主义，第二种为幸福主义（如果从广阔的前景来观察进步的鹄的，也可以称之为千年福主义[96]）；但是第三种则可以称之为阿布德拉主义[97]；既然道德上的真正停顿乃是不可能的，所以一场在不断变化着的上升和同样经常而深刻的堕落（仿佛是一场永恒的摇摆），就不过等于是主体好像始终停顿和留滞在同一个位置上而已。

a.关于恐怖主义的人类历史观

沦落为恶，这在人类不能是持续不断的，因为到了它的一定程度，它本身也就会绝灭。因此随着更大的、累积如山的罪行以及与之相应的灾祸的增长，人们就可以说：事情现在已经变得不能更坏了，最年轻的日子[98]就要临头了；虔诚的热心人现在已经在梦想着一切事物的再度来临以及一个更新的世界了，——当这个世界在烈火之中被消灭以后。

b.关于幸福主义的人类历史观

我们的禀赋中为天性所固有的善和恶，其总量始终是同样的，并

且在同一个个体的身上既不会增多也不会减少，这一点总是可以承认的。——那么我们禀赋中的这种善的数量又怎么得以增多呢，既然它必须通过主体的自由才能够出现，而反过来主体为了这一点又需要具有比自己过去更多的善的积累的话？——作用不能超出作用因的能量之外，所以人身中混杂有恶的善，其数量也不能超出善的一定总量之外；但超出此外它才能努力向上并且从而也就能总是朝着更加改善而前进。因此幸福主义以其乐观的希望看来就似乎是靠不住的，而且在善的道德上永不休止地继续前进这方面也不大能许诺什么东西是有利于一部预言的人类历史的。

c.关于阿布德拉主义的人类预先决定自己历史的假说

这种意见很可能在它那方面拥有大多数人的同意。忙忙碌碌的愚蠢乃是我们这个物种的特性；我们匆促地走上善的道路，却又并不坚持走下去，而是为了不至于束缚于一个惟一的目的，哪怕就为仅仅来一次改变，也要把进步的计划给颠倒过来，建设就是为了要能破坏，于是我们便把西西弗斯[99]的石头滚上山去好让它再滚下来这样一桩毫无希望的努力加给了我们自己。因此在人类的天然禀赋之中，恶的原则看来似乎倒不是和善的原则很好地混合（溶解）在一起的，反而更是每一个都被另一个所中和；它的结果就成了无所作为（在这里就叫做停顿）。使善与恶这样有进有退地交互进行，以至于必须把我们这个物种在这个地球上与自己打交道的整个这一幕都看作是纯属一场滑稽剧；这样一种徒劳无功的事在理性的眼里看来，比起其他种类的动物能以更小的代价而又不费理解地演出这一幕所具有的价值来，就并没有能赋予人类以更大的价值。

4.进步问题不是直接由经验就能解决的

即使我们发现，人类从整体上加以考察，可以被理解为在漫长的时

间里是向前的和进步的；可是也没有一个人能因此就认定，正是由于我们这个物种的生理禀赋，目前就决不会出现一个人类倒退的时代了。相反，如果它向后并且以加速度的堕落陷于败坏，我们也无须沮丧，以为就不会遇到一个转折点 (punctum flexus contrarii)，到了那里凭借着我们人类的道德禀赋，它那行程就会再度转而向善的。因为我们要探讨的乃是行为自由的生命，他们*应该*做什么确实是可以事先加以*命令*的，但是他们*将要*做什么却是无法事先加以*预言*的。当事情的确变得很坏的时候，他们就出于自己所加于自己的罪恶感而懂得采取一种格外强烈的动机，使之变得要比在这种状态以前更加好得多。——然而（*古瓦意埃*院长说）："可怜的有朽者啊，你们除了无常而外就没有任何永恒的东西。"[100]

也许这是由于我们借以观察人世事物的进程的立足点选择得不正确的缘故，故而它才对我们显得矛盾重重。从地球上看来，行星是时而后退，时而静止，时而前进的。但是采用太阳为立足点，——这一点惟有理性才能做得到，——它们就会依照哥白尼的假说而在它们合规律的轨道上不断地前进了。然而也有一些并非完全愚蠢的人，却喜欢顽固坚持自己解释现象的方式和自己所曾一度采用过的立足点；他们在这个问题上竟使自己纠缠于第谷[101]的圆和圆外圆到了荒谬的地步。——但不幸正在于，当问题涉及预言自由的行为时，我们却无法把自己置于这种立足点之上。因为那会是超乎一切人类智慧之外的*天意*的立足点了，天意是也要扩及于人类的*自由*行为的；而人类的自由行为固然也能被人类*见到*，但却不能确切地被人类*预见到*（对于神明的眼光，这里面却没有任何区别）。因为人类的预见需要根据自然法则的联系，但在有关未来的*自由的*行为方面人类却必须放弃这种引导或指示。

如果我们能够赋予人类以一种天生的、不变的、尽管是有限的善意，那么他们就有可能准确地预告他们这个物种是朝着改善在前进的，因为这里所遇到的事件乃是他们自己所能造就的。但是由于禀赋中的善混合了恶，而其总量又是他们所不知道的，所以他们就不明了自己可能从其中期待着什么样的效果了。

5.然而预言中的人类史又必须联系到某些经验

在人类史上必须出现某些经验，它们作为事件足以表明人类的特性和能量乃是他们朝着改善前进的原因及其创造者（既然那应该是一种被赋予了自由的生命的业绩）。但是从一种给定的原因而得以预言作为其效果的事件，那却只能是在一道参与这种作用的环境已经呈现的时候。然而这些环境之必定会有一度呈现，一般地是很可以像在博弈中计算概率那样来加以预言的；但是却无法确定这种预言所肯定的东西在我一生之中是否会实现以及我是否会获得对它的经验。

因此就必须找出一桩事件来，它可以表明这样一种原因的存在以及它那因果律对人类的作用，但在时间上却又不限定，并且它还能得出朝着改善前进的结论作为其无可避免的结果。然后这一结论还要能够这样地扩大到已往时代的历史（即它永远是在前进的），以至于那个事件的本身并不必须被看成是这种历史的原因，而是必须被看成只不过是一种示意、是一种历史符号（signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon[102]），并且从而能够表明人类整体的趋势；也就是说，并不是就个体来加以考察（因为那就会弄成无穷无尽的列举和计算），而是要像发现他们已经在大地上分成为各个民族和国家那样地来加以考察。

6.论我们当代的一桩事件，它表明了人类的这种道德倾向

这桩事件并不是指什么人类所成就的重大的功绩或罪行，从而使得伟大的东西在人间会变得渺小或者渺小的东西会变得伟大，并且仿佛是由于魔术似的使得古老的、辉煌的国家结构消灭，而其他的国家结构则好像是从大地的深处冒了出来并取而代之。不是的，根本就不是任何这

类东西。它仅只是指观察者的思想方式，这种思想方式在这次大变革[103]的演出中公开地暴露出来，并且甚至对演出者的这一方明白表现出一种如此之普遍而又无私的同情来反对演出者的另一方，以致竟冒着这种党派性可能对自己非常不利的危险。然而这样（由于普遍性），它就表明了人类全体的一种特性以及同时（由于无私性）他们至少在禀赋上的一种道德性；那使人不仅可以希望朝着改善前进，而且就他们的能量目前已够充分而言，其本身已经就是一种朝着改善前进了。

一个才华横溢的民族的这场革命，是我们今天就目睹它在我们自己的面前进行的，它可能成功或者失败；它可能充满着悲惨和恐怖到这样的程度，以至于一个善于思想的人如果还希望能再一次有幸从事推进它的时候，就决不会再下决心要以这样的代价来进行这场实验了。——就是这场革命，我要说，却在一切观察者（他们自身并不曾卷入这场演出）的心目之中都发现有一种在愿望上近乎是热诚的同情，何况那种同情表现的本身也就带有风险，因此它除了人类的道德禀赋而外就不可能再有什么别的原因了。

这种道德倾注的原因乃是两重性的：首先是**权利**上的原因，即一个民族之为自己提供一种他们觉得对自己是很好的公民体制，决不能受到另一个强权的阻挠；其次是**目的**上的原因（它同时就是义务），即惟有一个民族那种按它的本性来说它就是被创造得在原则上能够避免侵略战争的体制，才会本身就是**正义**的并且在道德上是善良的。那就不可能是什么别的而只能是共和的体制，至少是在观念上*；因之也就出现了得以防

* 但是这并不意味着一个具有一部君主制宪法的民族[104]因此就可以自命有权去改变宪法，哪怕仅只是在自己的心里秘密地怀有这种愿望；因为它那在欧洲也许是非常辽阔的位置就可以向他们推荐，这种体制才是在强邻之间可以保存自己的惟一体制。而且如果臣民不是由于政府的内政而是由于政府的对外措施而有怨言，当它多少是阻碍了国外的共和化的话；那么这些怨言也绝不是人民对于自己的体制不满的证明，反倒是在热爱它，因为其他民族越发共和化，它也就越有把握能抵抗自己的危险。——可是造谣污蔑的阿谀奉承者们为了抬高自己，却力图把这种无辜的政治闲谈说成是企图改制，是危害国家的雅各宾派和暴民；但是这种说法却一点根据都没有，尤其不可能是在一个远离革命舞台一百多德哩之外的一个国度里。[105]——康德原注

止战争（一切罪恶与道德腐化的根源）的条件，并且它就这样以其全部的脆弱性而消极地保证了人类朝着改善前进，至少是在其前进中不会受到阻碍。

因此，这一点以及满怀热忱地参与善行，——热忱即热情，尽管并不会都可取，因为任何热忱之作为这样一种热情都不是无疵可议的，——就通过这场历史而为人类学上非常重要的这一论点提供了理由：即，真正的热情总是在朝着理想的东西以及真正纯粹道德的东西前进的，比如权利概念，而不可能被嫁接到自私心上面去。靠金钱报酬是不能对革命派的反对者激发起单纯权利概念在革命者的身上所产生的那种热心和灵魂的伟大的；即使是古代善战的贵族们的荣誉概念（它可以和热情相类比），也会在那些眼里盯着自己所属的本族人民的权利*并认为自己就是它们的保卫者的人们的武器之前销声匿迹的[107]；局外旁观的公众这时候也便以这样的慷慨激昂而表示了自己的同情，却又一点也无意参与其中。

* 关于人类权利论的这样一种热情，我们也可以说：postquam ad arma Vulcania ventum est，——mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit [106]。——为什么从没有一个统治者敢于公然宣称：他根本就不承认人民有任何权利反对他，人民只能把自己的幸福归功于赐福给他们的那个政权的恩惠，而且臣民有权反对政府的任何说法（因为这里面包括一种允许反抗的概念）都是荒谬的，甚至于是犯罪的呢？——原因在于这样一种公开声明就会激起所有的臣民都要反对他，尽管他们是像驯服的绵羊一样被一位善良而明智的主人所领导，得到很好的饲养和有力的保护，不必为有关自身幸福的任何事情而诉苦。——因为天赋自由的生命是不会满足于只享受别人（而在这里就是政权）所可能分给他的生活的安乐的；问题在于他要为自己取得这些东西时所依据的原则。但是幸福是没有原则的，无论是对于那些接受它的人，还是对于那些施舍它的人（这些人把它置于这上面，那些人又把它置于那上面）；因为它在这里涉及的乃是意志的内容，而那是经验的，并不可能具有规律的普遍性。因此一个天赋自由的生命在意识到自己对于没有理性的动物的这种优越性时，就可以而且应该根据自己的意志抉择这一形式原则来要求自己所属的那个人民不能有任何别的政权，除了是他们在其中也要参与立法的那样一种政权；也就是说，那些应该俯首听命的人的权利必须要走在一切安乐的考虑的前面，它是高出于一切价格（用处）之上的一种圣洁，是任何政权所决不能侵犯的，无论该政权可能是怎样地一贯在做好事。——然而这种权利却始终只是一种观念，它的实现要受到它的手段与人民所不能逾越的道德相一致这一条件的限制；那是决不能通过在任何时候都是属于不正义的革命而出现的。——自主地进行统治而又是共和制，也就是说以共和主义的精神并照此类推而进行治理，这就是能使一个民族得以满足于自己的体制的东西了。——康德原注

7.预言的人类史

在原则上它必须是某种道德的东西，而这种东西被理性表现为某种纯粹的、但同时又由于其巨大的和划时代的影响而被表现为某种公认是人类灵魂的义务的东西；这种东西涉及人类结合的全体 (non singulorum, sed universorum[108])，它以如此之普遍而又无私的同情在欢呼着他们所希望的成功以及通向成功的努力。

这种事件并不是一种革命现象，而是（像文哈德先生所说的[109]）其本身确实并不是仅仅由于野蛮的战斗便能成就的一种自然权利[110]的体制的演化现象，——因为内战和外战会摧毁迄今所建立的一切法定的体制，——而是要引人去追求一种绝不可能是好战的体制，也就是共和的体制。它可能或则在国家形式本身上是共和制的，或则仅只是在治理方式上以领袖们（君主们）的一致性来管理国家，类似于一个民族根据普遍的权利原则而为自己立法那样。

现在我无须有预见的精神就肯定能预言人类根据我们今天的面貌和征兆将会达到这一目的，以及同时还有那种从今而后决不会再有全盘倒退的朝着改善的前进。这是由于人类史上的这样一种现象是不会再被遗忘的缘故，因为它揭示了人性中有一种趋向改善的禀赋和能量；这一点是没有一个政治家从迄今为止的事物进程之中弄清楚了的，而是惟有大自然与自由在人类身上按内在的权利原则相结合才能够许诺的。但至于时间，则它只能是不确定的并且还是作为偶然的事件。

但即使是这一事件所着眼的目的现在并没有能达到，即使是一个民族的革命或体制改革到头来遭到失败，或者是改革经历了一段时间以后，一切又都回到从前的轨道上去（正如政治家们现在所预告的那样），那种哲学预告也不会丧失其任何一点力量的。——因为这一事件是太重大了，和人类的利益是太交织在一起了，并且它的影响在世界上所有的

地区散布得太广泛了，以至于它在任何有利情况的机缘下都不会不被各个民族所想念到并唤起他们重新去进行这种努力的；因为那时候一桩对人类是如此重大的事情，就终将在某一个时刻会使人们所瞩望着的体制，在所有的人的心灵之中获得经常的经验教诲所不会不唤醒的那种稳固性的。

因此，这就不仅仅是一条善意的并在实践观点上是值得推荐的命题，而且还是一条尽管有各式各样的不信仰者、但在最严谨的理论上仍然可以成立的命题：即，人类一直是在朝着改善前进的并且将继续向前。如果我们不仅是看到某一个民族可能发生的事，而且还看到大地上所有慢慢会参加到其中来的民族的广泛程度，于是这一命题就展示出一幅伸向无从预测的时间里去的远景：只要不是在人类出现之前就整个淹没了动物界和植物界的自然革命的第一个时代（按康倍尔和布卢门巴哈的说法[111]）以后，继之也许还会有第二个出来也同样作弄人类，以便让其他的物种登上舞台，等等。因为对于大自然的全能，或者不如说它那为我们所不可企及的最高原因，人类本身只是微不足道的。但是统治者要把自己同类的物种也这样看待，部分地既给他们加以动物般的负担，仅仅当作是自己目标的工具，部分地又把他们置于彼此互相斗争之中，使他们遭受杀戮；——那就绝不是微不足道的，而是违反造化本身的终极目的了。

8.就其公开性，论根据朝着世界的美好前进而奠定的这一准则的难点

人民的启蒙就是把人民对于自己所属的国家的义务和权利公开地教导给他们。因为这里所涉及的仅只是自然的和出自普通人类悟性的权利，所以它们在人民中间的天然宣告者和阐扬者就不是国家所设置的官吏而是自由的权利的教师，也就是哲学家。哲学家正由于他们允许自己这种

自由，也就有碍于一味总是要进行统治的国家，并且在启蒙者的名称之下被人诋毁为国家的危险人物；尽管他们的声音并不是亲切无间地针对着人民的（因为人民对它们以及他们的作品很少或者根本就不注意），而是毕恭毕敬地针对着国家的并在请求国家留心他们那种权利的需要。当整个民族想要申诉自己的疾苦时，这一点除了通过公开化的办法而外，就再没有别的办法可以实现。所以禁止公开化也就妨碍了一个民族朝着改善前进，哪怕是在有关他们的最低要求上，即仅仅有关他们的自然权利上。

另一种虽则很容易识破，但却可以合法地命令一个民族的办法，则是以它那宪法的真正性质作为掩饰。要说英国是一个绝对君主制，那会是对英国民族尊严的一种侮辱；于是有人就说它是通过作为人民代表的国会两院而成为一种限制君主意志的体制的。然而每一个人都非常明白，君主对于这些代表的影响是那么巨大而又那么准确无误，以至于除了君主所要求的并通过他的大臣所提议的东西而外，上述的两院就不会做出任何决定来。大臣们甚至还会时而提出他[112]明明知道并有意炮制会使自己遭到反对的决议案来（例如，有关黑奴贸易的），为的是好给国会自由提供一种假象的证明。对有关事情的性质的这种提法，其本身就具有一种欺骗性，即它使人根本不再去寻求真正的、遵守权利的体制；因为人们以为已经在手边现成的事例中找到了它，而一种虚假的公开化则又以一个受他们所订立的法律所限制的君主*来欺骗人民，同时他的代表们却秘密地卖身投靠于一位绝对的君主。

---

* 一种其性质不能直接被识别的原因，可以由于其所不可避免要带来的结果而暴露出来。什么是一个绝对的君主？那就是这样的一个人；如果他说：必须进行战争，那么在他一声令下，马上就会发生战争。反之，什么是一个有限的君主？那就是一个事先必须问一下人民究竟要不要进行战争的人；如果人民说：不许有战争，于是就没有战争。——因为战争乃是一种全部的国家力量在其中都必须服从国家首脑的命令的状态。英国的君主现已进行过许多次战争了，而并没有去寻求那种对战争的批准。因此这位国王就是一位绝对的君主，虽说按照宪法他不应该是那样；但是他却总可以绕过宪法，因为正是凭借着他具有任命一切官吏和职位的权力的那种国家力量，他就能够掌握人民代表的同意。但是这种收买制度要能成功，就的确不可公开化。因之，这就始终处于一层非常之透明的保密面纱之下。——康德原注

*　　*　　*

一部与人类的自然权利符合一致的宪法这种观念，亦即结合在一起服从法律的人们同时就应该是立法者的这种观念，乃是构成一切国家形态的基础；并且由纯粹理性概念设想为与之相符而被称为柏拉图式的**理想**（respublica noumenon[113]）的这种共同体，也不是一种空虚的幻念，而是一切公民体制的一般的永恒规范，并且它会摆脱一切战争的。一个按照这种观念组织起来的公民社会，就是它按照自由法则通过经验例证（respublica phaenomenon[114]）的表现，而且是只有在经历过许多的敌对和战争之后才能艰辛地获得的。但是它那体制一旦大体成就以后，就有资格成为一切体制之中最能摒除战争这个一切美好事物的毁坏者的那一种。因而走向这样一种体制就是一种义务，但暂时（因为那还不能马上实现）只是君主们的义务；尽管他们可以**专制地**进行统治，却应该**共和地**（不是民主地）进行治理，也就是说应该按照与自由法则相符合的精神来对待人民（正如一个理性成熟的人民应该为他们自己所规定的那样），即使在字面上无须征得他们的同意。

9.朝着改善前进会给人类带来什么收获？

所带来的并不是**道德**数量在心灵中的不断增长，而是它那**合法性**的产品在合义务的行为中的增多，无论它可能是由什么动机所促成的。这就是说，人类朝着改善而努力的收获（结果），只能存在于越来越多和越来越好的人类**善行**之中，也就是存在于人类道德品质的现象之中。——因为我们只能以**经验的**数据（各种经验）作为我们这种预言的根据，亦即只能根据就它们的出现而言其本身也是属于现象的我们那些行为的物理原因，而不是根据包括对应该出现的事情的义务概念在内、并

且惟有它才能是先天地加以规定的道德原因。

来自强权方面的暴力行为将会减少，遵守法律将会增多。在共同体中大概将会有更多的良好行为，更少的诉讼纠纷，更多的信用可靠，等等，部分地是出于荣誉心，部分地是出于更好地理解到自己的利益。这就终于也会扩展到各民族相互之间的外部关系上，直至走向世界公民社会，而无需人类的道德基础因此而有最微小的增长，因为要达到这后一点就需要有另一种新的被创造物（超自然的影响）了。——因为关于人类在其朝着改善的前进中，我们也决不可期待过多，以免有理由要遭受政治家们的讥笑，他们是喜欢把人类的希望当作是一种过分紧张的头脑的梦想的*。

10.只能在哪种秩序之下才可以期待朝着改善前进？

答案是：不能靠*自下而上*的事物进程，而只能靠*自上而下*的。

期待着靠对青年进行家庭教诲，然后是从低级的直到最高级的学校中进行教育，靠宗教学说在精神上和道德上加强培养而终于造就出不仅有善良的公民，而且还有永远在前进着的并能维持其本身的善行；这只是一种计划罢了，而其所愿望的结果却是难以期待的。因为不仅仅人民认为他们的青年的教育费用不应该由他们自己而应该由国家来负担，反

---

* 把国家体制想像为（尤其是在权利的观点之下）符合理性的要求虽则很*美妙*，但是要提出它们来却不免是*夸诞*，而要煽动人民起来废除现存的体制则是*犯罪*了。

*柏拉图*的“大西国”、*莫尔*的“乌托邦”、*哈林顿*的“大洋国”以及*阿雷*的“赛韦朗比亚”[115]，都曾经一一地被带上舞台，但却从不曾有人尝试过（*克伦威尔*的专制共和国那个失败了的畸形儿除外）。——创造国家的经历也像创造世界一样，当时是没有人在场的，而且他也不可能出席这样一场创造，因为否则的话他就必定得是他自身的创造主了。希望一个像我们在这里所设想的国家产物有朝一日，无论它可能来得多么迟缓，能达到完美之境，那只是一场美妙的梦；然而不断地趋近于它则不仅是*可以设想*的，而且就其可能与道德法则相一致而言还是*义务*，但并非是国家公民的义务而是国家首脑的义务。——康德原注

之国家在它那方面却没有余钱用来支付能干而热心忠于职守的教师们的薪金（正如布兴[116]所惋叹的那样），因为它把全部都花在战争上了；而且这种教育的整个机制也会缺乏联系的，如果它不是根据国家最高权力所考虑的方案并根据它的这一目标加以设计、推动并且始终一贯地维持下去的话。对于这一点还得要国家也时时在改革它自己，并且努力以进化代替革命[117]，同时不断朝着改善前进。但既然对这种教育起作用的仍然是人，因而这些人本身就必须也要接受教育；所以由于人性的脆弱性处于可以受这样一种作用的促进的偶然性情形之下，他们进步的希望就只能以一种自上而下的智慧（当它为我们所看不见时，就叫做天意）作为积极的条件。至于在这上面所能期待于并要求于人类的东西，则只能期待着为这一目的所必需的消极的智慧了；亦即他们将会发现自己被迫不得不把对道德的最大障碍，即永远会使道德倒退的战争，首先是一步一步地人道化，从而逐步地稀少起来，终于是完全消灭其作为侵略战争，以便走入一种按其本性来说是奠定在真正的权利原则的基础之上的而又不会削弱它自己并能坚定地朝着改善前进的体制。

结论

有一个医生天天都在安慰他的病人说不久就可以痊愈，答应一个说，脉搏跳动改善了，答应另一个说，排泄改善了，答应第三个说，发汗改善了，等等；遇到他的一个朋友来访，第一个问题就是："朋友，你的病情怎么样了?""怎么样了吗? *光是空说改善，我就要死了。*"

任何人在国家灾难这个问题上想要否定人类的健康及其朝着改善的前进，我都不会责怪他。不过我却信赖休谟开出的那份可以起迅速治疗作用的英雄药方，他说："当我看到目前各个国家互相进行作战时，我就仿佛是看见了两个醉汉在一家瓷器店里用棍棒互相殴打。因为他们必须慢慢地治疗他们相互造成的创伤，这还不够，而且事后他们还必须赔偿他们所酿

成的全部损失。”[118] Sero sapiunt phryges[119]。然而当前战争[120]的惨痛后果却可以迫使政治预言家承认，人类走向改善的转折点即将到来，它现在是已经在望了。

第三部分

哲学系与医学系的争执

论心灵通过单纯的决心而克服其病感的力量
——给内廷参事胡夫兰德[121]教授先生的回复

我到今年[122]的一月份才对您在1796年12月12日送给我的礼物——《论延长人类生命的艺术》这本富于教益而又令人愉快的书——表示感谢，这一事实可能会使您有理由推断，我是以为自己会很长命，所以拖得这么久才回复；衰老常常让人延误（procrastinatio）很多重要的决定，好像我们要去推迟生命的终结：死亡对我们来说总是来得太早，而我们有无尽的借口让它等待下去。

您要求我对您的下列做法作出评判："试图把人身上自然性的东西[123]道德地加以处理——把整个自然性的人展示为一个可以归结为道德性的存在，并且指出，道德培养对于处在现有自然禀赋下的人的自然完善来说是不可缺少的；此外，我至少可以保证，这不是什么先入为主的意见，而是我通过工作和研究从这种处理方式中所不得不得出的结论。"这样一种对事物的看法说明您是一位哲人，而不是单纯的运用理性的匠人；不只是像法国女修院[124]的指导者那样，善于把理性所安排的解决手段（技术性的）如经验所提供的那样运用于其医术，而是作为医生

团体中那来自纯粹理性的立法成员，在有益的技能之外，还懂得以智慧规定那本身是义务的东西：这样，道德的一实践的哲学就同时给出了一种普遍的医学，这种医学尽管不能包治一切，但在任何处方中，却是都不能少的。

不过，这种普遍手段只与养生学[125]有关，也就是说，它只是否定性地、作为一种预防疾病的艺术来发挥作用。这种艺术以一种能力为前提，而只有哲学或哲学的精神——人们必须假设它的存在——才能给出这种能力。我们的题目里所包含的最高的养生学任务就与这种精神相关：

人的心灵单纯通过其坚定决心克服其生病感觉的力量。

能确证这种说法之可能性的例证，不可能来自他人的经验，所以我只能提供发生在我自己身上的实例；这种经验是从自身意识中产生出来的，然后才可以去问其他人，他们是否也有这种感受。——这样，我就有必要说明我的自我的情况；这在一种教条性的宣讲*中，似乎显得不够谦虚；但只要这不关涉普遍经验，而只是与一种内在的实验或观察有关——我必须首先把它施诸自身，以便能把某种不一定会为每个人所同意的东西提供给他们判断——那就是可以理解的。想要以我自己思想活动的内在经历去满足他人的需要，这是一种应该受到指责的狂妄，因为这种内在经历虽然会有主观的重要性（对我来说），却不包含客观的（适用于每个人的）重要性。但如果这种对自身的观察和由此产生的感知并不是如此普通，而又是为每个人所需要的话，那么这种以私人感受来满足他人需要的糟糕做法，也就是可以理解的。

在我开始阐述这种以养生为目的的自我观察之前，还必须先评述一下胡夫兰德先生解决养生学——与治疗学相对的那种预防疾病的艺术——问题的方式。

---

* 在教义性一实践性的宣讲——比如与每个人有关的、以义务为目的的内省——中，宣讲者不说“我”，而说“我们”。但在对私人感受（病人对医生所说的话）或自己对自己的经验的描述中，却必须说“我”。——康德原注

他把这叫做“延长人类生命的艺术”。

这个叫法，是他从人类那种最深切的渴望中得来的，尽管它并不值得这样渴望。他们想要同时做两件事：即**长寿且健康**；但前一种愿望并不以后一件为必要条件：它是无条件的。从长年累月地忍受病痛、垂死挣扎的病人那里，我们经常可以听到，他们希望死亡能尽快把他们从这种灾难中解脱出来；但不要相信这话，这不是他们的真心话。他的理性虽然是这样对他说，但他的自然本能却要别的东西。如果他对作为解放者（Jovi liberatori[126]）的死亡作出暗示，那只是要求作一小小的宽限，只是**推迟**（procrastinatio）其不可更改的命令的一种托词而已。即使是那些自杀者在狂怒中作出的结束自己生命的决定，在这一点上也不例外：因为这种决定是一种激化为幻觉的情绪的后果。——在为遵守子女义务而应许给我们的两样东西（“你将生活幸福而长寿”）中，后者能提供更强的动力——甚至是在理性的判断里，即作为一种**值得**遵守的义务。

尊敬老人的义务实际上并不以那种廉价的仁慈为基础——即年轻人由于老人衰弱而照顾他们：不能以此作为**尊重**他们的根据。因此老人应该被看作是**有功**之人；因为人们承认要**敬重**他们。因此，不是因为年长就具有结合了长时间丰富经验的**智慧**，就可以指导年轻人，而只是因为，在不曾沾染上污点的情况下，一个人活了这么长的时间，也就是说，已经在如此长的时间里逃避了有死性——对人这种理性存在者来说这是最屈辱的说法（“你是尘土，并将归于尘土”[127]）——并且仿佛是赢得了不朽，这就可以作为榜样。

相反，对于作为第二种自然愿望的健康来说，情况却比较糟糕。人可以**感觉**自己很健康，但却永远不可能**知道**自己是否健康。——自然死亡的任何原因都是病：人们有可能感觉到它，也有可能感觉不到。有很多人永远是**病殃殃**的，却并不是**生病**——这样说并不是要取笑他们；对他们来说，养生之道乃是交替地离开和回到他们的生活方式，这样他们即使不能活得更强壮，至少也可以活得更长久一些。我的很多朋友和熟

人都标榜自己固定有序的生活方式和完全的健康，但我却比他们活得更长久，因为死亡的种子（疾病）是不知不觉地播下并悄悄生长的，那些感觉自己很健康的人，却不知道自己已经病了；因为人们只能把一种自然死亡的原因称为疾病。而因果性是人们感觉不到的，这是知性的事情，知性的判断有可能犯错；感觉本身是可靠的，只是在人们感到自己病了时，才会用这个名字；但人们即使感觉不到它，疾病还是会以隐蔽的方式在人身上发生和发展；因此，如果一个人没有生病的感觉，那只能说他看上去是健康的。这样回过头来看，长寿只能证明一个人所享受到的健康，而养生学将首先在延长生命（而不是享受生命）的艺术中证明它的本事或知识：胡夫兰德先生也会这样说。

养生学的原理

养生学的目的一定不能是舒适；因为对人的力量和感觉的这种照顾乃是娇惯，也就是说，它的结果将是虚弱和无力，以及生命力由于缺乏锻炼而导致的逐渐熄灭；正如过于频繁和剧烈地运用生命力也会使其耗尽一样。因此斯多亚主义作为养生学的原则（sustine et abstine），不仅是实践哲学的德性学说，而且是它的一种治疗术。[128]——当这种治疗术仅仅以人类理性的力量——即那种通过一种自身给予的原理成为其感性感觉的主人的力量——来规定生活方式时，它就是哲学性的。相反，如果它在激起或消除这些感受时，要在自身之外寻求有形手段（药物或手术）的帮助，那它就只是经验的和机械的。

温暖、睡眠，以及对无病者的细致照顾，都属于这种追求舒适的不良习惯。

1）按照我自己的经验，我不能赞同这种说法：“应该使头和脚保持温暖”。相反，我发现让它们保持清凉更好（俄国人把胸部也包括在内）；而这样做正是为了使我不着凉。——用温水洗脚，当然比在冬季用冰凉的

水洗要舒服得多；但用冷水洗可以防止身体离心脏最远的部位里血管发生萎缩，这在老人中间经常会导致一种无法治愈的脚病。——使腹部保持温暖，特别是在寒冷的天气中，这更多的是一种养生学的要求，而不是仅仅为了舒适；这是因为它所容纳的是肠胃，它们要让一种非流质的东西通过一段很长的距离；旧时人们使用的所谓腹带（一种包裹下体并支撑其肌肉的宽带子）就主要是为了这个目的，而不是仅仅为了暖和。

2）*过长或过多的睡眠*（在午休时还要睡觉）是对不快的逃避，这种不快是清醒的生活所不可避免的，而一方面希望活得长久，另一方面却又把其中的大部分在睡眠中度过，这可是够奇怪的。但这里真正的问题在于，这种所谓的延长生命的手段，舒适，其实是自相矛盾的。因为在漫长冬夜中交替地醒来和睡去，会麻痹和破坏整个神经系统，并在一种休息的幻觉中耗尽精力：这就是说，舒适在这里是使生命缩短的一个原因。——床乃是众多疾病的巢穴。

3）老人在*照料*自己或让别人来照料时，为了照顾自己的力量，会尽量避免不舒服的环境（比如在坏天气出门）或把本来自己能应付的劳动都交给其他人去做，想这样来延长生命，但其效果却适得其反，即导致早衰和生命的缩短。——还有，说长寿者*大部分是结了婚的**人，这也是很难证明的。——在有些家庭里，长寿是遗传性的，与这样的家庭联姻就会产生这样一种家族特征。而通过表扬结婚者的长寿来鼓励婚姻，也是一种不错的政策原则，尽管相对而言经验很少能提供这样的例证，来说明结了婚的夫妇在一起可以活得格外久；而我们这里的问题只涉及长寿的生理学基础——即自然是如何要求的，而不是说在政策方面，为了国家的方便，应该怎样使公众意见与其意图相符合。——此外，*进行哲学思考*——不是为了做哲学家——也是防止一些不快感觉的手段，而且对

* 杂志版（见中译者说明）上在这一位置有一条来自康德的评论："与此相反，我想指出这样一种现象：未婚的（或早年丧偶的）老人与结过婚的相比，大多数长期保持较为*年轻的外貌*，尽管后者看来活得更长久。——后者苍老的面容难道不正说明他们由于身*负重轭*（*coniugium*—词即由此而来[129]）而早衰吗？"——德文版编者注

心灵来说，还是一种激动，也就是说，它的活动带有一种独立于外在偶然性的兴趣，并且正因为如此，这种兴趣——尽管只是作为一种游戏——才是有力的和真切的，使得生命力不至于懈怠。与此相反，哲学的兴趣在于理性终极目的之全体（一个绝对的统一体），它自身有一种力量感，能在某种程度上通过对生命价值的理性评估来补偿老年人身体上的虚弱。——但新打开的扩充其知识的前景，即使不属于哲学，也会达到相同或相似的效果；比如，只要数学家对数学有直接的兴趣（不是作为服务于另一目的的工具），那他就也是哲学家，并享有这种对其力量的激发方式所带来的好处，从而焕发青春、延年益寿。

但对于头脑有限的人来说，作为一种替代，单纯的无所牵挂的嬉戏也能达到同样的效果，而且那些总是忙于一些无谓琐事的人一般也可以活到很老。——比如有一个上了年纪的人，喜欢在房间里放上很多彼此走时不同的座钟，摆弄这些东西让他天天有事做，同时又给了钟表匠谋生的机会。另一个老人发现饲养会唱歌的鸟是一种打发日子的好办法，可以把他在吃饭与睡觉之间的空闲时间填满。还有一个老太太靠踩纺车和闲谈来打发时间，并且在她年事已高时抱怨说，她会有因无聊而死去的危险，因为她的手指现在感觉不到线了，就好像她失去了一位好朋友一样。

为了使我关于长寿的谈论不至于令您感到乏味、甚至是危险，我愿给自己的啰唆——人们即使是不指责的话，也会把它当作老年人的缺点来取笑——设置一个界限。

1.论臆症

如果一个人胆怯地陷入一种认为自己生了病的感觉，而又没有确定的客体，那么这种软弱（即不去尝试让自己通过理性成为它们的主人）就是臆症（hypochondria vaga[130]）*，它在头脑中没有一个确定的位置，而是想像力的创造物，因此也可以称为虚构型的臆症——在这种病症中，病

* 与确定的臆症（hypochondria intestinalis）相区别。——康德原注

人会在自己身上发现自己从书上读到过的一切疾病，它与心灵那种能成为其病感之主人的能力截然对立；这是一种沮丧情绪，在其中人只会冥想可能遭遇到的不幸，却不能在它们到来时进行抵抗；它是一种幻觉，尽管某种病征（胀气或便秘）可能是它的根据，但它们不是按照其直接作用于感官的情况被感觉，而是被臆测的想像力表象为即将来临的疾病，然后这自我折磨者（heautontimorumenos）不是鼓起勇气面对疾病，而是无谓地呼唤医生的帮助；因为只有他自己才能通过对自己思想活动的调养，抛弃他那不自觉地产生的扰人的表象——这些表象虽然是关于坏事的，但这些坏事一旦实际发生，他又无从应对。——对那些有这种臆症的人，是不能指望他们会通过单纯的决心成为其病感的主人的。因为，如果他能做到这一点的话，他就没有臆症。一个理性的人不会使自己染上这种臆症：相反，当他产生不安，且有可能变成臆想、即自己想像出来的坏事时，他就会问自己，这里是否真有相应的客体存在。而当他发现，这种不安并没有有根据的原因时，或者当他认识到，即使是实际存在这样的客体，却也不可能对它做什么来阻止其作用时，他就会不顾这种对他内在感觉的要求而重返往常的生活方式，也就是说，他把自己的那种不安放在其应有的位置上（好像与他无关似的，这样它就会有确定的位置），而把注意力放在他要做的事情上。

我的胸部既平又窄，给心和肺提供的活动空间很小，这种自然体质容易导致臆症，它在早年几乎让我厌倦生命。但是，考虑到这种抑郁的原因是单纯机械性的，不可能改变，我也就再也不管它了，而且当我感到胸闷时，仍能保持头脑的宁静和明朗；在社交中，我也不是按照情绪的变化（如臆症患者那样），而是有目的地和自然地与人分享这种宁静和明朗。人通过对其生命的自由运用、通过*活动*，比通过生命的*享受*更能得到快乐，因此，精神劳作可以设定另一种仅与身体有关、与抑制相对立的提高了的生命感。我仍然会感到压抑，因为其原因在于我的身体构造。但就它对我的思想和行动的影响来说，我却能通过转移对这种感觉的注意力，通过把它当作与我无关的东西而加以克服。

2.论睡眠

土耳其人按照其预定论的原理，这样来谈论“适度”：在世界之初，每个人将来一共可以吃多少东西都是规定好了的，而一个人每次吃得越多，他能吃——也就是说，能存在——的时间就越短：在养生学里，这可以作为育儿学说（因为在吃的方面，成人也必须像儿童一样由医生加以处理）和一种规则：即命运一开始就给每个人分配好了他总共可以睡多长时间，如果他每天花在睡觉上的时间太多（超过三分之一），就不会有很长的生命来供他睡觉，也就是说，不会活得长寿。——谁要是把睡眠看成是假寐（西班牙人的那种午间小憩）中的甜美享受或（在漫长的冬夜中）消磨时间的良策，而在上面耗费超过一生之三分之一的时间，或者仅仅是部分地（有间隔地）这样做，而非每天如此，他就一方面是在程度上、另一方面在长度上错估了自己生命的量。——既然很少会有人希望自己完全不要睡眠（这说明人把漫长的生命看成是一种漫长的苦难，需要靠睡眠来逃避生活的艰苦），那对于这种感觉和理性来说，更好的办法就是把生命中这既无享受也无所作为的三分之一放在一边，把它留给那必不可少的自然恢复：但要有一个精确的时间限制，规定好从何时起，持续多长时间。

不能在确定的和习惯的时间入睡，或者不能保持清醒，这都属于病感，尤其是第一种：人为了睡觉而躺在床上，但却怎么也无法入睡。——医生们通常建议说，在这种情况下应该从头脑里排除一切思想，但这些思想——或其他取代它们的东西——还会回来，仍然使人不能入睡。惟一可能的养生学建议是，在感知或意识到那种刺激自己的思想时，把注意力转移开（仿佛人闭着的眼睛转向另一边）：通过打断每一个出现的思想，就会逐渐产生一种表象的混淆，人对其身体（外在

的）情况的意识就会因此而消失，随之而来的是一种完全不同的秩序，即想像力的不自觉的运作（在健康状态下这就是梦）[131]，在梦中，通过动物组织一种奇妙的创作，身体在灵魂运动方面松弛了下来，但在生机运动方面则受到最内在的激发，尽管我们醒来时，可能不再记得这些梦，好像它们不能保存似的：否则，要是完全没有梦的话，当神经的力量——它出自表象发生的位置：大脑——不能与内脏的肌肉力量协同作用时，生命就一刻也不能维持。因此我们可以推测，所有动物在睡眠时都会做梦。

但每个人都会偶尔遇到这样的情况，当他躺在床上准备睡觉时，尽管他想方设法转移自己的思想，却还是睡不着。在这种情况下，他会在脑子里感到一种痉挛（类似绞痛），这与如下观察相吻合：一个人在醒着的时候会比他醒着躺在床上时身长要多大约半寸[132]。失眠是虚弱的老者的一种毛病，而左侧一般说来更弱一些*，最近一年来我就能感受到这种绞痛的侵袭和极其锐利的刺激（尽管它们不像绞痛那样造成实际的和明显的四肢运动），我不得不按照别人的描述把这看成是痛风的情况并且去看医生。但当我因无法入睡而感到烦躁时，我就马上采取我那斯多亚主义的手段，把我的思想尽量集中在一个由我选择的、随便什么无关紧要的客体（比如西塞罗的名字，它包含很多附带的表象）上；也就是说，把注意力从那种感受上引开；这样它就会很快钝化，而睡意则会把它压倒；我晚上的睡眠时常会被这种失眠所打断，而采取这种办法来解决却是屡试不爽。不过这种毛病并不是单纯想像出来的疼痛，因为第二天早晨我的左脚的脚趾会变得通红。——我敢肯定，很多痛风症，如痉挛和癫痫，

---

* 有一种完全错误的成见，认为外部肢体运用起来哪一边更强，只与锻炼和人从小养成的习惯有关：比如在击剑中是用左臂还是用右臂持剑，骑手是从左边还是右边上马等等这类事情。但经验却表明，一个人要是按照左脚的尺寸做一双鞋，就会出现左边这只很合脚，右边的却太紧的情况，而这并不能怨父母没有教育好他们的孩子；我们还可以从这件事上看出右侧对左侧的优势：一个人要是想跳过一条深沟，就会左脚立定而用右脚起跳，否则他就有掉到沟里的危险。普鲁士步兵要练习先出左脚，这并不与此命题相悖，而正是对它的确证，因为把左脚前置，就取得了一个支点，可以用更为有力的右侧展开攻击。——康德原注

甚至是被认为不可治愈的足痛风，当它们刚刚开始侵袭时，只要饮食不与其太相悖，都可以这样用决心的坚定性（把注意力从这种病痛上引开）来对付，并且逐渐地使其治愈（只是对妇女和儿童不适用，因为他们没有这样坚定的力量）。

3.论饮食

当一个人身体健康和年轻的时候，饮食方面最容易出现的情况就是只按胃口（饥和渴）来决定什么时候吃和吃什么；但对于老年人的那些弱点来说，最好是养成一定的习惯，按照一种经过检验是有益的方式来生活，即应该长年如一日地遵循这种生活方式，这是最有益于长寿的养生原理；不过前提是，这种吃法在遇到胃口的抵制时要允许有相应的例外。——老人——尤其是男性——的胃口首先反感的是过量的流质（喝汤或过多的水），但为了促进肠胃的蠕动（在所有内脏中，它们显得最有自己的生命，因为把它们从动物身上活着切下来并弄碎的话，它们就会像蠕虫一样爬行，对于它们的活动，人们不仅可以感觉到，甚至可以听到）和血液循环，又需要一些粗糙的食物和带有刺激性的饮料（比如酒），它们的刺激对于保持血液循环来说是必需的。

对于老人来说，水被吸收后，如果不含有与血液相似的成分（酒就是这类东西）和能刺激血管运动的东西，就需要更长的时间才能通过从肾到膀胱那段长长的路程与血液成分分离开；这种刺激性的东西可以作为药物来使用，但正因为如此，对它的人为使用实际上并不属于养生学。对水的需要（渴）大多数情况下只是一种习惯；只要不是马上就去满足它，而是通过一种坚定的决心来加以克制，就能把这种刺激控制在自然需要的程度上，即与食物相配的必要流质，而老人会通过自然本能排斥对流质的过量摄入。过量饮水也会使人睡不好，至少是睡不沉，因为它会使血液温度下降。

人们经常问，既然人在24小时里只睡一觉，那么按照养生规则，是否也应该只吃一顿？还是在午餐桌上节省一些胃口以便晚上再吃会更好

（更健康）呢？后一种方式可以消磨时间。——我认为后者对于所谓最好的年岁（中年）来说更好；而对晚年来说前者更好。因为在老年人身上，肠胃的消化速度无疑要比年轻时缓慢，因此在第一顿还没消化完的时候，再给自然增加新的负担（通过晚餐），必然会对健康有害。——因此，如果在中午吃得足够饱之后，还像这样感到有吃晚饭的需要，就可以看成是一种*病感*；但人们可以通过一种坚定的决心克服它，这样以后就不再会感觉到这种饥饿的侵袭了。

4.论在不合适的时候进行思考所产生的生病的感觉

对于一个学者来说，*思考*是一种养料，如果没有这种养料的话，当*他醒着且独自一人*时，就不能生活；思考是由*学习*（读书）和*构思*[133]（反思和发现）所构成的。但在吃饭或走路的时候专注于某一特定的思想，使得头和胃，或头和脚同时进行两种不同的工作，就会分别产生臆症和眩晕。要通过养生学克服这种生病状态，需要做的无非是让胃或脚的机械运动与头脑的精神活动交替进行，在这些（用于恢复的）时间里要阻止那种有目的的思考，而让想像力做（与机械活动相似的）自由活动；不过对学者来说，要实现这种*思考方面的养生*，需要更大的决心。

当一个人在吃饭的时候没有同伴，而是一边吃饭一边读书或思考问题时，就会出现这种病感，因为这时生命力就会由于脑力活动而从胃上引开，干扰它的工作。在双脚从事于耗费体力的工作（散步）*的同时进行这种思考也会产生同样的后果。（人们还可以加上*熬夜*[134]，如果人们不习惯这样做的话。）这里所说的这种由于在不合适的时候进行精神工作而产生的生病感觉（invita Minerva[135]），并不能仅仅通过决心就可以在转瞬之

---

* 从事研究工作的人很难在散步时单纯地放松而放弃思考。但我发现，对我自己和其他一些我打听过的人来说，都有这样一种感觉：如果在*走路*时很专注地进行思考，就会很快感到精疲力竭；相反，要是在走路时让想像力作自由地发挥，这种运动就能使人的精力得到恢复。要是这种与反思结合在一起的运动还伴以同他人的谈话，情况就更是如此，这时人们会发现，必须坐下来才能继续进行思考。——自由的散步的目的，就是通过对象的更替，来使注意力得到休息。——康德原注

间加以消除，而只能靠一种相反的原则来去除这种习惯，逐渐地加以解决，这里只是提及存在前一种情况。

5.论通过控制呼吸来克服和防止病感

几年前我时常为感冒和咳嗽所困，这两种病症对我来说都非常不好，因为它们有时是在我要睡觉的时候发作。仿佛是被这种夜间睡眠的困扰所激怒，在对付第一种病症方面，我决定要双唇紧闭，只通过鼻子来吸气：起初我只能很弱地这样呼吸，但由于毫不松懈和放弃，我的呼吸能力越来越强，最后就可以完全自由地用鼻子来掌握空气的流通了，这样我也就能安然入睡。——而咳嗽——这是一种震颤性的呼气，中间伴随着急促的吸气（而不像笑那样是一种连续性的发声）——特别是在英国通常称为老人咳（躺在床上时发生）的那种情况，对我来说更为讨厌，因为它有时是在我躺在床上刚刚暖和起来时发生，从而延缓我的入睡。要抑制这种由于张嘴吸入空气刺激喉头而产生的咳嗽*，需要的不是一种机械

---

* 当空气通过耳咽管流通时（即在双唇紧闭的情况下），会使氧气注入这一邻近大脑的回路，从而产生一种生命器官得到强化的清新感，好像人是在饮用空气；尽管空气本身没有气味，但它还是可以强化嗅觉神经以及那些吸收它的邻近的血管。在有些天气条件下，这种享受空气的清新感不会发生；不过在另外一些情况下，通过长长的气管饮用空气的确是一件很惬意的事：这是张嘴吸气所享受不到的。——要养成闭嘴通过鼻子吸气的习惯，以至于即使是在熟睡之中也不能改变，即只要一张嘴吸气就立刻醒来，好像受到惊吓一样——我一开始还没习惯以这种方式呼吸时，有时就会这样——这一点在养生方面有极高的重要性。——如果不得不疾行或爬山，就要有更大的决心，才能不打破这种规则，并且宁可放慢步伐，也不肯制造例外；同样，如果一个教师要让其学童作剧烈活动，则宁可让他们把运动放缓一些，也不要让他们老是用嘴呼吸。我的年轻朋友们（以前的听众）赞扬这一养生准则所言非虚且的确有益，而且并不小看它，因为它是一种可以让我们不再需要医生的家常手段。——值得注意的是：在长时间说话的时候，好像也会通过张开的嘴呼吸，从而会打破这一规则，实际上却不是这样。因为在这种情况下，也还是在用鼻子呼吸。因为假如鼻子这时堵塞了，人们习惯上会说这位讲话者“在用鼻子说话”（一种非常令人反感的声音），而他实际上并没有用鼻子说话；或相反，当他实际上是在用鼻子说话时，说他“没有用鼻子说话”：内廷参事李希滕贝格先生幽默而正确地发现了这一点。——这也就是为什么那些长时间大声说话的人（演讲者或宣教士）能连着讲上一个钟头而嗓子不哑；因为他们实际上是在用鼻子在吸气，而不是嘴，嘴只用来呼气。——这种总是闭嘴用鼻呼吸的习惯在人们独处或不进行谈话时还有一个附带的好处：那不断分泌出来滋润喉咙的唾液会作为一种消化工具（消化液）或者是泻剂（如果吞下去的话）发挥作用，只要人们足够坚定地下决心不让它通过不良的习惯浪费掉。——康德原注

性的（药物的）办法，而是一种直接的心灵操作：即通过尽力把注意力集中在某一客体上（无论发作的情况多么严重），把它从这种刺激上转移开，从而阻止空气的喷出；我能清楚地感觉到，这样做时血液会被压到面部，但那由这种刺激引起的唾液 （saliva）却会阻止这种刺激的效果、即空气的喷出，并把它压下去。——这样一种心灵的操作需要极大的决心，但也正因为如此，它的好处就更大。

6.论这种闭嘴吸气习惯的后果

其直接后果就是在睡眠中也要这样做；我自己要是偶尔张嘴吸了一口气，就会从睡梦中惊醒；由此人们可以看出，在睡眠和做梦中，清醒状态并非完全不在场，完全不注意身体在这种状态中的情况：人们也可以从以下这种现象中得出同样的结论，即当人们前一天晚上为了某种原因（比如为了早起散步）决定要早起时，的确会醒得比往常早；即使有人认为他们是被城里的钟声唤醒的，那他们也要能在睡梦中听到和注意到这钟声才行。——而这一良好习惯的间接后果是，它防止了两类状态下的不自觉的咳嗽 （不是那种为了把痰吐出来而做的有意的咳嗽），也就是单纯通过决心的力量防止了一种疾病。——我甚至发现，有一次，我在熄灯后（刚刚躺到床上）就强烈地感到口渴，而为了喝水解渴，我不得不在黑暗中走到另一个房间去，走来走去寻找盛水的容器，其间我忽然想到，可以做几次扩胸深呼吸，仿佛是通过鼻子在饮用空气；这样一来，口渴的感觉在几秒钟里就完全消失了。这种口渴感是一种病态的刺激，可以通过相反的刺激加以解除。

结论

心灵拥有那种单纯通过人的坚定意志——这是理性动物的最高力量——克服某些病感能力，这类疾病都是痉挛性的：但人们不能反过来

说，所有痉挛性的疾病都能通过单纯的决心来遏制或治愈。——因为它们中有一些具有这样的特性：那种把它们置于意志控制之下的尝试反而会加强其发作的痛苦：我自己就遇到过这样的情况，这种病——大约一年前在《哥本哈根时报》上以“流行性的，伴有头部挤压感的感冒”被描述过*（此前一年我也有过类似感受）——使我在进行脑力劳动时几乎崩溃——至少是使我变得虚弱和迟钝，而且由于这种挤压是施加于老年人的自然弱点之上，它几乎要了我的命。

病人那伴随和妨碍思维——就其是对概念（联结起来的表象的意识的统一性）的保持来说——的症状会产生一种挤压感，即对思维器官（大脑）发病状态的感觉，即使这种挤压感实际上不会削弱思维、反思以及对过去思想的记忆，却也肯定会在表达（口头的或书面的）时使表象联系的时间顺序消散，从而造成大脑一种不自觉的发病状态，使之无法在表象的相继交替中保持其意识的统一性。因此我就遇到过这样一种情况：有一次，我像每次讲座开始时那样，为了给我要讲（给听众或读者）的内容作准备，首先概述了它的整体轮廓，以及我所想要**达到**的对象，然后又把话题引回**出发点**（如果没有这两方面的指引，讲座内容就不连贯），然后，我本应该把二者前后联系起来，但这时我却不得不问我的听众（或在沉默中问我自己）：我刚才讲到哪儿了？我从什么地方开始的？这不是精神的缺陷，也不只是记忆的缺陷，而是（在思维联结中）**保持精神在场**[136]的缺陷，即一种不自觉的**消散**，一种非常痛苦的缺陷；尽管在写作中（特别是在哲学著作的写作中，因为在此人们并不是很容易回顾自己的出发点）人们可以花很大的力气来避免它，但无论怎样也无法完全**避免**。[137]

对于把概念——或其替代物（量和数的符号）——置于直观中的数学家来说，因为他所做完的一切都是有保证的，情况就跟其他专业——尤其是纯粹哲学（逻辑和形而上学）——的工作者有所不同：后者的对象虚无缥缈，并且不能仅仅是部分地，而必须总是完整地在一个（纯粹理性

---

* 我曾把它看作是一种部分地袭击大脑的痉挛。——康德原注

的）体系的整体中加以展示和检验。因此也就不奇怪，为什么一个形而上学家比其他专业的研究者，比实务哲学家[138]更容易无所作为[139]；但一定要有一些人完全献身于形而上学，因为如果没有形而上学的话，就根本不可能有哲学。

这也就能解释，为什么有些人能炫耀自己老来健康——尽管就某些方面来说，他们也得归入病人的行列。这是因为，疾病导致的无能一方面遏制了生命力的使用，同时却也遏制了对它的滥用和耗费，而人仿佛可以只在一个较低的层次上（作为一种仅仅存活的东西）活着，即能够吃饭、走路、睡觉，这就其动物性的存在来说的确是健康的，但就其公民性的存在（对公共事务负有义务的存在）而言，则是病态的，也就是说，是无所作为的：这种死亡候选人的话绝非自相矛盾。

延长生命的艺术最终就导致这样的结果：人最终只在这种意义上活着，而这决不是最令人愉快的情况。

但在这个问题上，我自己也有责任。我为什么不给努力向上的年轻人留出位置呢？为什么为了长寿而贬低那些惯常的生活享受呢？为什么要通过禁欲来格外延长一个本来虚弱的生命，让我的例子打乱那根据生命的自然强弱所确定的生死簿，把人们一般称为命运的东西（人们谦卑虔诚地服从于它）置于自己的坚定决心之下呢？——而且这种办法还很难成为一般性的养生规则，使得理性可以按照它直接发挥治疗作用而排斥药房的治疗处方。

附记

我应该敦促那延长人类生命（而尤其是文化生命）的艺术的作者，请他也要考虑保护读者的眼睛（尤其是现在有大量的女读者，她们对戴眼镜之苦还很难体会）：由于当前印刷上可怜的矫揉造作（因为字母本身作为图案并没有什么美感可言），我们的眼睛在每一页纸上都受到折磨；在摩

洛哥，由于所有的房子都被刷成白色，城市居民里有很多都变成了盲人；为了防止这种恶果由于类似的原因在我们身上蔓延，应该将印刷置于民政法规[140]的管辖之下。——它将与现在的样式恰好相反，即：

1）不是用黑色，而是用灰色油墨（因为它更柔和，印在上好的白纸上更悦目）来印刷。

2）用细脚狄多字母，而不是与铅字这个名称更吻合的布莱特考夫[141]的字母来印刷。

3）用拉丁字母（甚至是斜体字）来印有着德国内容的著作，而布莱特考夫的说法是有道理的：人的眼睛看拉丁字母比看德式字母更容易疲劳。

4）用的字母能小则小，而文下附属的注释就更难读（对眼睛更不合适）。

为了控制这种混乱，我建议应该以《柏林月刊》的印刷（在正文和注释方面）为榜样；因为无论翻开它的哪一页，其面貌都会让人们那为上述印刷问题所害的眼睛感到耳目一新。*

---

* 我四十岁时，第一次遇到眼睛方面的问题（但并不是真正的眼疾），然后每隔几年就会碰到一次，现在则是每年好几次；这种现象是：在我所阅读的书页上，所有字母一下子都错乱了，并且由于某种覆盖在上面的光亮而混在一起，变得完全无法阅读；这种情况不会持续超过6分钟，要是一个习惯于朗读其宣教内容的宣教士遇到这种情况，会是非常危险的，不过对我来说，在我教授逻辑和形而上学的讲堂上，可以通过事先的准备离开书本（从头脑出发）作口头的自由讲解，所以我担心的无非是，这种情况可能是失明的先兆；对此我这样安慰自己：尽管现在这种毛病时常发作，但我并未发现那只好的眼睛视力下降（因为左眼大约5年前已经失明）。——有一次发生这种情况时，我偶然闭上了眼睛，并把手放在上面以更好地遮挡外面的光线，这时我好像看到一个在纸上描画出来的形状，它就像在黑暗中燃烧的磷那样耀眼，类似日历牌上用来标明最后那四分之一的形式，只是在外侧有锯齿形的边缘；它的光亮逐渐消退，最后在上述时间里消失了。——我很想知道：其他人是否也遇到过类似现象，到底应该如何解释这种实际上并不在眼睛之中——因为这种图像并不随眼睛的运动而改变，而是始终处在同一个位置上——而是在共通感中有其位置的现象[142]。同样稀奇的是，一个人可以不知不觉地失去视力（我估计是在大约三年的时间里）。——康德原注

译者注释

论教育学

[1] Disziplin，通常可译为“纪律”。康德在很多地方还用到动词disziplinieren，由于“纪律”这个词在汉语里一般不作动词用，所以这里采取“规训”这个既可作名词又可作动词的译法来保持译名的统一。

[2] Bildung，英文版有时翻译成Culture，有时翻译成Education。本译文则一律翻译成“塑造”，以与Kultur和Erziehung相区别。

[3] 参《实用人类学》（邓晓芒译，上海：上海人民出版社，2002）第256页（中文版页码，下同）注1。

[4] 指造物主。

[5] 参《世界公民观点之下的普遍历史观念》（载《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆，1990），“命题二”。

[6] 同上，“命题一”。

[7] 参《人类历史起源臆测》（载《历史理性批判文集》），以及《单纯理性限度内的宗教》（李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2003）。

[8] Bestimmung，直接的意思是限定、规定，特别是指某种事物的本质性规定，因此也可以意译为职责、使命（如费希特的演讲《论学者的使命》、《人的使命》）。

[9] Unabhängigkeit von Gesetzen。

[10] Natur，在谈到人或事物的“自然”时，有时也按照汉语的习惯表达翻译成“本性”、“天性”。

[11] 参《实用人类学》第179—181页。

[12] 参《实用人类学》第250页。

[13] ein Wesen höherer Art，指神性存在者。康德按照当时的一般观念，认为存在者有不同的层次。比如在《道德形而上学》（下卷导论第十八节，A58—59）里，他把人的道德义务分成分别针对高于人的存在者、人自身、他人和低于人的存在者四类。

[14] Kultur，以及动词kultivieren，在这里都翻译成培养，只在少数情况下翻译成文化。

[15] 但康德在其他地方也对这一问题表述过较为悲观的立场，参《实用人类学》第255页。

[16] 康德对于与此相关的“理念”问题的详细讨论，见《纯粹理性批判》中《先验辩证论》之第一卷《纯粹理性之概念》。

[17] Maxime

[18] 道德是人的第二自然（本质）。

[19] Menschengattung，参《世界公民观点之下的普遍历史观念》以及《实用人类学》

第248—263页。这个概念在黑格尔和马克思那里发展成为关于人的“类存在”的理论。

[20] das Gute，实际上翻成“好”更准确（也有人翻成“善好”），但不太合乎汉语的习惯，且这个词在康德那里的意思也的确更接近汉语的“善”，而不是单纯的“好”（参《实践理性批判》中文版第64页，韩水法译，北京：商务印书馆，1999），所以这里一般仍按照习惯翻成“善”。尼采在《论道德的谱系》第一部分中分析了西方思想中“好”到“善”的转化。

[21] Regierungskunst和Erziehungskunst，不是狭义的“文艺”意义上的艺术，而是广义的实践技艺。

[22] 有兴趣的读者可以参考舍勒的文章《论人的理念》，他深入地探讨了人是“上升而来”还是“下降而来”这个问题。

[23] gesittete Völker，直译是有道德的民族。

[24] judiziös，指从一定的理念、规划出发进行的教育。

[25] kosmopolitisch，来自希腊化时代的Kosmopolis概念（“宇宙城邦”或“普世国家”），指人所归属的普遍秩序（高于特定的民族和国家），参《世界公民观点之下的普遍历史观念》。

[26] 参见《单纯理性限度内的宗教》第一部分。

[27] 这句话明显与康德在其他地方的论述（比如《单纯理性限度内的宗教》第一部分）相矛盾，可能是林克在编辑时误添的。

[28] 巴西道(Johann Bernard Basedow，1724—1790)，德国教育家，他把卢梭的自然教育理论和路易—勒内 (Louis—René de la Chalotals，1701—1785，法国政治家和教育改革家）的国民教育理论结合起来，于1774年在德骚（Dessau）创办了一所“博爱学校”（Philanthropinum)，进行教育改革的实验，但最后以失败告终。

[29] aufgeklärtest，也即“启蒙了的”。

[30] Neigung，指人的倾向、喜好，但并不是单纯的本能欲望。韩水法先生用“禀好”来翻译，李秋零先生用的是“性好”，意思差别不大，这里姑且采取前一种翻法。

[31] 康德本人非常不重视音乐及艺术教育，这与后人从他那里——特别是《判断力批判》——发展出一整套艺术哲学和美育理论是迥然不同的。

[32] klug，指人在日常社会生活中待人接物方面的成熟，但它不是一个严格意义上的伦理概念。

[33] Moralisierung

[34] 参《实践理性批判》。

[35] dressieren

[36] 参《人类历史起源臆测》和《实用人类学》第248—258页，并可与卢梭的《论科学与艺术》以及《论人类不平等的起源和基础》相对照。

[37] 这一主张后来由康德的继任者赫尔巴特变成了现实。

[38] Informator，特指教文化知识的教师。

[39] Hofmeister，家庭教师，不仅教文化知识，也是生活上的指导者。

[40] 参《人类历史起源臆测》第69页（中译本）注3和《实用人类学》第253页，亦可对照卢梭的《爱弥尔》（李平沤译，北京：商务印书馆，1978）第四卷。

[41] 这一点可与《爱弥尔》第二卷中的相关内容加以对照。

[42] 奥塔海（Otaheite)，塔希提岛（Tahiti）的旧称，法属波利尼西亚群岛的中心。

[43] 这些标题都是林克在编辑时加上去的。

[44] physische Erziehung，一般翻译成“体育”。但在康德那里，它并不是我们现在所理解的那种“锻炼身体”的教育（虽然包括这个部分在内），而是发展人的自然方面的教育。这个自然方面不仅是指肌体，还包括人作为高等动物所特有的智力因素在内。也就是说，它针对的是处在现象界之中、作为服从自然因果律的存在者的人。与此相对的概念是实践教育或道德教育，它针对的是作为本体、作为不受因果律规定的自由存在者的人（关于“自然”与“自由”的理论划分，参《判断力批判》导言部分第一节“哲学的

划分”)。因此我们现在一般所说的“智育”，有很大一部分包括在康德的“自然性的教育”之内。林克在编辑出版康德的讲稿时，只把正文分成两个部分：自然性的教育和实践性的教育，这与康德哲学的整个精神无疑是相一致的；英译者们则按照自己的理解，分了三个部分（Buchner把最后的宗教教育单列为一部分）或五个部分（Churton），以前的两个中译本由于是根据英译本转译，因此也做了不同的划分，而这些划分似乎与康德的思想不符。所以本译文尝试用“自然性的”来翻译physisch，一方面避免现在“体育”这个词的狭隘意义，另一方面与naturlich（自然的）相区别——也就是说，这里的“自然性教育”不是卢梭意义上的“自然教育”。

[45] pragmatisch

[46] 这三项里其实只有最后一项属于严格意义上的“实践教育”，即完全根据自由概念的教育。对于广义和狭义“实践”的区分，康德在《判断力批判》导言部分第一节“哲学的划分”中有清楚地阐述。

[47] 这一段话可以看作康德教育思想的总纲。

[48] 莎士比亚*Titus Andronicus*第二幕第三场中Lavinia有一段台词是：“啊！不要学她的残暴；是她把你教成这个样子；你从她胸前吮吸的乳汁都变成了石块；当你哺乳的时候，你的凶恶的天性已经锻成了。”

[49] 卢梭《爱弥尔》第39页（中译本页码，下同）。这些幼儿保育方面的问题，可以对照卢梭《爱弥尔》的第一卷。

[50] 按照现在的医学知识，这两个温度应该分别是华氏99度和98.6度。——英译者注

[51] 参《爱弥尔》第154—156页。洛克在《教育漫话》里也主张按照古罗马人的建议用凉水洗澡。

[52] 参《爱弥尔》第96页。

[53] 参《爱弥尔》第59—60页。

[54] 参《爱弥尔》第54—55页。卢梭在那里这样说明他为何重视幼儿的“啼哭”这个问题：“这些哭声，人们认为是一点也不值得注意的，然而从中却产生了人和他周围的一切环境的第一个关系：用来构成社会秩序的那条长长的锁链，其第一环就是建造在这里的。”这个观点显然也为康德所认同。

[55] 按照卢梭原文的意思，这里指道德意义上的“伤害”，而不是单纯肉体上的损害。

[56] 参《爱弥尔》第71页。

[57] harte Erziehung

[58] 参《爱弥尔》第156—158页。

[59] dreist，参《实用人类学》第166页。

[60] Sympathie，参下面的注102。

[61] 参《爱弥尔》第50页。

[62] 参《爱弥尔》第174页。

[63] lokale Einbildungskraft

[64] 位置记忆力。

[65] Blindekuhspiel，大概类似我们的“捉迷藏”。

[66] 塞格纳（Johann Andreas Segner，1704—1777），数学家和自然学家，耶拿和哥廷根大学教授，即康德在《纯粹理性批判》（B15）中论证数学命题都是综合判断时提到的那个数学家。

[67] 这是自柏拉图以来，包括洛克、卢梭在内的社会政治思想大家的共识。

[68] 可能是指《爱弥尔》第140页的这句话：“如果你不首先培养活泼的儿童，你就绝不能教出聪明的人来。”值得注意的是下面紧接着的一段：“这是斯巴达人的教育方法……”

[69] *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*，英国小说家斯特恩（Lau-

rence Sterne，1713—1768）的作品。

[70] 参《爱弥尔》第140—151页。卢梭和洛克（以及后来的尼采）一样，均以古代人（希腊罗马）为榜样，强调身体强健对于精神的意义。

[71] 李希滕贝格（Georg Christoph Lichtenberg，1742—1799），哥廷根大学物理学教授，英国皇家学会会员，与英国学界关系密切。他的《格言集》有中译本出版（范一译，沈阳：辽宁教育出版社，1998）。

[72] 参《爱弥尔》第104—106、261—275页。

[73] 参《实用人类学》第134—137页。

[74] 希腊神话里太阳神和文艺女神居住的灵山，转义多指诗坛。

[75] 或“共相”。

[76] 我们能记住多少，就知道多少。

[77] 指那些只是为了一时需要临时记住，过后就可忘记的东西。

[78] 指*Orbis Sensualium Pictus*（《世界图解》），是著名教育家夸美纽斯（John Amos Comenius, 1592—1670）编写的一种配有插图的儿童教科书。最初的拉丁语—德语版于1658年出版，其后陆续出现了英、法、意大利等语种的版本。该书直到19世纪都是欧洲最流行的儿童启蒙读物，18—19世纪的儿童教科书大都以它为范本。

[79] politische Geographie

[80] 参《爱弥尔》第217—222页。

[81] 参《爱弥尔》第283页及328页以下。

[82] 参《实用人类学》第88—95页。

[83] 林克本这里是Er，当指知性（der Verstand)，而科学院本则改作Sie，指判断力(die Urteilskraft)。

[84] 参《爱弥尔》第222—232页。

[85] 参《实用人类学》第127—128页。

[86] allgemeine Religion，康德这里指普世性的理性宗教，见《单纯理性限度内的宗教》和《系科之争》的第一部分。

[87] historisch

[88] 关于问答法和苏格拉底方法（对话法）在道德教育中的区别及关系，参《道德形而上学》下卷A165—167。

[89] 参《爱弥尔》第86—87页。

[90] subjektive，也可以翻成“主观性的”，但不是我们现在一般理解的随意性意义上的“主观性”。

[91] 奴性。

[92] 功利性。

[93] Geseligkeit

[94] 参《实用人类学》第190—196页，以及《爱弥尔》第73页。

[95] 参《实用人类学》第175页，以及《爱弥尔》第205—208页。

[96] 参《实用人类学》第187页。

[97] 孩子已经承受得太多、做得太多，既流汗又受冻。这话很可能是针对卢梭说的，参《爱弥尔》第166页第二段。

[98] Weltklugheit，这个词在这里没有贬义，只是指一个人在待人接物、处理人际关系上的成熟。

[99] 如前所述，这三项里其实只有最后一项属于严格意义上的“实践教育”。

[100] 忍耐和克制。斯多亚主义的伦理格言。

[101] 参《道德形而上学》下卷A176—179，以及《实用人类学》第160页以下。

[102] 康德在《道德形而上学》中《德行论》的第34、35节（下卷A130—132），对同感（Sympathie）和同情（Mitleiden）作了区分。前者指的是人类作为一个种属，由于具有相同的感受能力，会对一些境况产生相同的感受，这是纯粹自然性的、消极的、并非

出自自由的共同感受，康德称之为communio sentiendi illiberalis/servilis（感受上的非自由的、被迫的相通）。后者则是指人对同类的境况感同身受，产生分担他人苦难的道德情感，是以实践理性为基础的自由的情感沟通，康德称之为communio sentiendi liberalis（感受上的自由的相通）。

[103] “要慢慢地快”，这是奥古斯都的一句格言。

[104] 一个坚守其目的的人。

[105] 参《道德形而上学》下卷相关部分（A63—115）。

[106] 参《道德形而上学》下卷相关部分（A116—160）。

[107] 克鲁格（Martin Crugott，1725—1790），当时一位很有影响力的宫廷宣教士。

[108] ein Original

[109] Katechismus des Rechts. 参《道德形而上学》下卷A168—176。

[110] 即无所亏欠，无负于人。

[111] 这一段里“正确”、“对”、“权利”的原文都是Recht（即英文里的right）。

[112] 原文是Augapfel Gottes auf Erden，直译是“上帝在地上的眼珠”。

[113] 参《实用人类学》第183—186页以下。

[114] 可参考《单纯理性限度内的宗教》中对人性善恶问题的讨论。

[115] 艺术塑造人的“第二自然”。康德对这个问题的思考与卢梭的思想有紧密的关系，参《历史理性批判文集》第69—71页。

[116] 幸运的价值。

[117] 参见《判断力批判》中关于自然目的论的探讨。席勒的审美教育思想也是由此出发的。

[118] Urheber. 这句话表达了康德宗教思想的主旨：上帝可以被看作是道德法则的立法者，但道德法则的创造者或最终根据却是理性。

[119] Gewissen

[120] 这一部分可以与《爱弥尔》第四卷相对照。

[121] 指手淫。

[122] 参《历史理性批判文集》中文版第69页注3。

[123] 参《爱弥尔》第五卷。

[124] 参《爱弥尔》第328页。

[125] bürgliche Ungleichheit

[126] gemeines Wesen

[127] Interesse

[128] 参《爱弥尔》第284页。

[129] Abrechnung

系科之争

[1] Carl Friedrich Stäudlin

[2] 指沃纳（Johann Christoph Wöllner, 1732—1800），时任普鲁士教育和宗教事务大臣。——英译者注。即康德下文所引皇家批示的签发者。

[3] 根据瓦尔达（Arthur Warda）的说法，这里指的是康德后来的传记作者瓦辛斯基（Andreas Christoph Wasianski），他们两人自1790年起关系密切。——英译者注

[4] 鲍姆加登(Alexander Gottlieb Baumgarten，1714—1762)，沃尔夫的学生，当时各学科通行教科书的编写者，康德在很多地方提到他及其著作，其中最为人们所熟悉的可能是《纯粹理性批判》A21/B36关于Ästhetik用法的那个注。

[5] Landesreligion

[6] 米夏埃利斯(Johann David Michaelis，1717—1791)，哥廷根的东方学家、圣经学者和哲学教授。其遗著《道德学》由施道特林于1792年编辑出版。——英译者注

[7] 考试大纲。

[8] 心灵的哀痛。

[9] 应予否定，且完全否定。

[10] 冯·玛索（Eberhard Julius von Massow），新任司法大臣，负责教会和学校的国家部门负责人，普鲁士大学总学监。康德与他相互认识。——英译者注

[11] Dekan，来自拉丁文的decanus，“十人长”。——英译者注

[12] 萨马修斯（Claudius Salmasius，1588—1655），法国历史学家和法学家，著有*De annis climacteriis et de antiqua astrologia*（《论凶年和古代天文学》）(1648)。——英译者注

[13] Doktor来自拉丁语，本义是“教导者”。

[14] Zünftige，指组成行业公会者。

[15] Literaten

[16] Geschäftsleute

[17] sanktionieren

[18] 这个故事说的是柯尔贝（Colbert，路易十四时代主持发展国家经济的名臣，商人出身，法国重商主义经济政策的代表人物），并被认为是Laissez faire（“让我们自己干”，现在一般译为“自由放任”）这个说法的来历。——英译者注

[19] 你要信！

[20] 我信。

[21] 本文把a priori翻译成“先验”，把transzendentale翻译成“超验”。

[22] Seligkeit，也可译为“至福”、“极乐”，特指宗教意义上人的永恒幸福，而不是现世的幸福。

[23] Schrift，特指在信仰、法律和医药方面对公众行为有约束性的著作，与一般的书籍有别，所以译为“经书”。

[24] Statute

[25] Willkür

[26] Landrecht

[27] Medizinalordnung

[28] 罗慕卢斯（Romulus）和芮姆斯（Remus）兄弟两人是传说中罗马人的始祖，但他们在建城位置和命名的问题上发生了争执。后来两人约定以占卜来解决争端，结果罗慕卢斯靠作弊获胜，开始划地筑墙。芮姆斯不服，试图越墙离去，结果为其兄所杀。

[29] 无人为提建议而承担罪责。

[30] 应该在低贱的躯体上作实验。

[31] 杀人而不获罪的权利。

[32] 原文是Polizei，通常可译为警察，但其含义与现在汉语里的“警察”一词不太一样，而是大致相当于一般性的社会公共事务管理。这个词和“政治”一样来自希腊语的“城邦”（polis）。这个问题可以参考黑格尔《法哲学原理》中“伦理·市民社会”部分里关于“警察”的论述。

[33] 根据君主的命令。

[34] historische

[35] Befugnis

[36] 不和谐的和谐，和谐的不和谐。

[37] Eigentum. 参见《道德形而上学》上卷，《法权学说》（即中文的《法的形而上学原理》，沈叔平译，北京：商务印书馆，1991）中关于私权的论述。

[38] Schriftgelehrte

[39] Kanon

[40]《约翰福音》5：39。——英译者注

[41] Lehrmethode，这里特指使徒们最初在犹太人中利用传统犹太教内容传播基督教信仰的方法。

[42] 按照人（“因人施教”）。

[43] 按照真理。

[44] 这两个契约分别指基督教《圣经》上所说的上帝与以色列人的契约（《旧约》）和与人类的契约（《新约》）。

[45] 现在那些残余在烦扰我们。西塞罗的原文是：Nunc me reliquiae vestrae exercent（现在你们的残余在烦扰我。Ad familiares 12:4）。——英译者注

[46] Schriftauslegerei

[47] 基督教神学为了论证三位一体说引入的哲学概念，指一个有多个位格表现的实体。

[48] 波斯特尔（Guillaume Postel，c.1505—1581），神秘主义者。——英译者注

[49]《单纯理性限度内的宗教》原书A67/B73以下，中文版第48页以下（李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2003）。

[50] 这并不是一句圣经引文；道成肉身的说法并没有明确的圣经根据，但在公元451年的卡尔西顿会议上被正式地列为教会信条。——英译者注

[51]《哥林多前书》15：14，原文是“若基督没有复活，我们所传的便是枉然”。——英译者注

[52]《路加福音》24：21。——英译者注

[53] Adiaphora

[54] Gnadenwahl

[55] 保罗关于预定论教义（恩选说）最突出的表述是在《罗马书》11：1—10。——英译者注

[56] 施韦登博格（Emanuel Swedenborg，1688—1772），康德在《一个精神漫游者的梦》（1766）里对他进行了讨论。

[57]《路加福音》17：19。——英译者注

[58] 逻辑学中所谓“窃取论点谬误”，即把有待论证的东西暗地里设定成前提。

[59]《路加福音》5：23；《利未记》19：22，亦参《民数记》15：25—28。——英译者注

[60] 作者Christoph Wieland，1791年出版。

[61] 野蛮的异教。

[62] 花哨的异教。

[63] 教权的普世性。

[64] 理性的普世性。

[65] Protestanten，即新教徒。

[66] 门德尔松的论证是指《耶路撒冷——或论宗教权力与犹太教》(1783)。——英译者注

[67] 这个比喻来自康德前面提到过的施韦登博格，他曾说：“精神的东西用外界自然的东西护体，好比人穿衣服一样”。歌德亦曾发挥此思想，在《浮士德》第一部开头的“夜”中，有“So schaff ich am laufenden Webstuhl der Zeit, Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid”（“我转动呼啸的时辰机杼，给神性编织生动之衣”——见董问樵译本）的诗句。

[68] Lazarus ben David，康德的追随者，于1794到1797年间在维也纳宣传其学说。——英译者注

[69] 施本纳（Philip Jacob Spener，1635—1705），他的*Pia desideria*是虔敬派的主要文献。——英译者注

[70] herzzermalmend

[71] herzzerschmelzend

[72] 参《单纯理性限度内的宗教》A18/B20以下（中译本第13页以下）和《罗马书》7：15。——英译者注

[73] 弗兰克（A. H. Franck，1663—1727），哈勒的牧师和教授，虔敬派代表人物。——英译者注

[74] 岑岑多夫（Nikolaus Ludwig von Zinzendorf）伯爵（1700—1760），波希米亚兄弟会（创立于1467年）的领导者，将其重组为摩拉维亚兄弟会（1722年）。——英译者注

[75] 哈曼（Johann Georg Hamann，1730—1788），柯尼斯堡居民，康德在某个时期的朋友，对启蒙运动将理性与传统、历史和语言分离开的尝试持批评态度。——英译者注

[76] 可耻的契约。

[77] Revolution，"灵魂深处的革命"。

[78] 尼古拉（Christian Friedrich Nikolai，1733—1811），出版家，柏林主要的通俗哲学家之一。——英译者注

[79] 不要再指望可以通过向神祈祷来改变命运。

[80] 各部分中最优先的。

[81] 拉克斯特（Pierre La Coste），莱比锡讲法语的改革宗教会的一位牧师。——英译者注

[82] 波舒哀（Jacques Benigne Bossuet，1627—1704），著名宣教士和著作家，Meaux主教，著有很多神学著作，包括*Exposition of the Catholic doctrine on matters controversy*（1671）。——英译者注

[83] 波陶（Danis Petau，1583—1652），一位法国耶稣会神学家。——英译者注

[84] 本格尔（Johann Bengel，1687—1752），一位符滕堡神学家，著有*Ordo temporum a principio per periodos oeconomiae divinae historicus atque propheticus*（1741）声称1738年是千禧年的开始。——英译者注

[85] 弗兰克（Johann Georg Frank，1705—1784）于1774年出版了一部神秘论的年代学，参见《人类学》。——英译者注

[86] 没有关于超自然事物的科学。

[87] 神圣的解释学。

[88] 执政官们要警惕，不要让共和国（公共事物）受到损害。

[89] 康德的学生雅赫曼（Reinhold Bernhard Jachmann）后来写了一本书《对所谓康德宗教哲学与纯粹神秘主义之相似性的考察》（柯尼斯堡，1804）来反驳此人，康德为此书作了序。——英译者注

[90] Gelegenheitsursachen

[91] 莱尔（Johann Christian Reil，1759—1813），哈勒的医学教授，后任职柏林，于1796年创办Archiv für Physiologie（生理学档案馆）。——英译者注

[92] 指康德。

[93] 皮提亚（pythia）为古希腊德尔斐地方阿波罗神殿传神谕的女祭司；吉卜赛人多以卖卜为生。

[94] "他们祭司的哀歌"即《旧约·耶利米哀歌》。

[95] "反基督者"即"敌基督者"。《新约·约翰一书》2：18："如今是末时了，你们曾听见说，那敌基督的要来。现在已经有好些敌基督的出来了，从此我们就知道如今是末时了。"

[96] "千年福主义"，也有"千年福祉王国学说"（Chiliasmus一词源出希腊文Χιλιασμοs，拉丁文为millenium）之意，为中世纪基督教的传说，谓基督将再临世界建立王国统治一千年。此词引申为任何理想的未来世界。可参看《新约·启示录》20：1—5。

[97] 阿布德拉主义（Abderitismus），阿布德拉（Abdera）为古希腊原子论派中心；据传说，阿布德拉的空气使人愚蠢，故阿布德拉人或阿布德拉主义引申为愚人或愚蠢的

同义语。18世纪德国作家魏兰（Christian Martin Wieland，1733—1813）曾写有《阿布德拉人的故事》一书，讽刺了人类的愚蠢，为此处使用这一名词所本。

[98]“最年轻的日子”即世界末日，见康德的《万物的终结》。

[99] 西西弗斯（Sisyphus）为古希腊神话中科林斯的国王，因贪婪而在黄泉之下被罚永远搬运巨石上山，巨石又永远从山上滚下来。

[100] 见康德的《万物的终结》。

[101] 第谷（即布拉格的第谷，Tycho Braha，1546—1601），丹麦天文学家，曾企图折中托勒密体系与哥白尼体系，提出地球以外五星（当时所知的行星）绕太阳而太阳与行星系每年绕地球一周的理论。

[102] 回忆、指明、预示的符号。

[103] 本节中“这次大变革”、“一个才华横溢的民族的这场革命”，均指1789年开始的法国大革命。

[104]“一个具有一部君主制宪法的民族”指普鲁士；当法国革命时，普鲁士为君主制国家。

[105]“雅各宾派”（Jakobinerei）为法国大革命的激进派；“远离革命舞台一百多德哩（约七百余公里）之外的一个国度”指普鲁士。康德因对当时的法国革命表示同情，曾被人指责为雅各宾派。

[106] 遇到火神的武器之后，——人世的刀剑有如薄冰一样不堪一击就破碎了。语出维吉尔《埃涅阿斯纪》，12:739—41。

[107] 指法国革命反对外国武装干涉的战争。

[108] 不是以个人，而是以整体。

[109] 康德友人艾哈德医生（Johann Benjamin Erhard，1766—1827）曾写过几种政治著作，此处称引见《论人民的革命权利》（1795年），第189页。

[110]“自然权利”或译“天赋人权”。

[111] 康倍尔（Petrus Camper，1722—1789），荷兰解剖学家，此处所称见《论人类面貌的自然区别》（柏林，1792年）第3节；布卢门巴哈（Johann F. Blumenbach，1752—1840），哥廷根大学医学教授，此处所称见《自然史手册》（哥廷根，1779年）第47和474页以下。

[112] 此处“他”系指当时的英国国王乔治三世（1763—1820）。

[113] 国家本体。

[114] 国家现象。

[115] 这里提到的均为对理想国的描写：“大西国”（Atlantica，即大西岛Atlantis）为古代传说中大西洋里的一个国度，后沉没于海中，见柏拉图《蒂迈欧篇》；莫尔（Morus，即Thomas More，1475—1535）《乌托邦》（1516年）；哈林顿（James Harrington，1611—1677）《大洋国》（1656年）书中的立法者系影射英国革命的独裁者克伦威尔（Oliver Cromwell，1599—1658）；“赛韦朗比亚”（Severambia）指17世纪法国政治小说《赛韦朗比亚史》（*Histoire des Severambes*，1675年）一书，作者传说为阿雷·维拉斯（Denis Vairasse d' Allais）。

[116] 布兴（Anton Friedrich Büsching，1724—1793年），地理学家，哥廷根大学教授，主编过《地图、地理、统计与历史新书每周通讯》。

[117] 此处“进化”原文为Evolution，“革命”原文为Revolution。

[118]“休谟开出的英雄药方”指拒绝发行战争公债，见康德的《永久和平论》第1节第4款。休谟（D. Hume，1711—1776）《文集·论公债》：“我必须承认，当我看到王侯和国家陷入他们的债务、准备金和公债之中而进行作战和争吵的时候，它总是在我的心目之前带来一幕在瓷器店里用棍棒互相殴打的景象”（伦敦，1875年，第1卷，第371页）。

[119] 弗赖吉亚人聪明得太晚了。语出罗马作家西塞罗（M. Tullius Cicero，公元前106—43年）《家书集》，7:16。按，弗赖吉亚（Phrygia）为小亚细亚半岛上的古国，拉丁作家通常以此词称特洛伊；特洛伊人在对希腊的战争中由于中木马计而被希腊所灭。

[120] “当前战争”指法普战争（1795年巴赛尔和约），法奥战争（1797年福尔米原野和约）。

[121] 胡夫兰德（Christoph Wilhelm Hufeland）是耶拿大学医学教授，著有《长寿术：或延长人类寿命的艺术》（1796），他送了一本给康德，并对康德的文章有些评论。——英译者注

[122] 指1798年。

[123] 参《论教育学》注44。

[124] 这种女修院给社会提供医疗、教育等等福利和慈善性质的服务。

[125] Diätetik

[126] 解放者朱庇特。

[127] 《传道书》3：20。原文是“都是出于尘土，也都归于尘土”。——英译者注

[128] 参《实践理性批判》中文版第65页，韩水法译，北京：商务印书馆，1999年。

[129] 拉丁文里的“配偶”（coniugium）一词，源自套牲口的工具“轭”（iugum），故“配偶”的原意其实是“共轭”。德语和英语里的“轭”分别是Joch和yoke，也都与iugum同源。

[130] 游移的臆症。参《实用人类学》第108—109页。

[131] 参《实用人类学》第80—81页。

[132] 德国旧制，约合1.4厘米。

[133] Ausdenken，“想出来”，这里的意思是思考包括接受和产出两种类型的思维活动。

[134] Lukubrieren

[135] 有违明智。

[136] Geistesgegenwart

[137] 参《实用人类学》第101—104页。

[138] Geschäftsphilosoph

[139] Invalid

[140] Polizeigesetze

[141] 莱比锡的出版商布莱特考夫（Johann Gottlieb Breitkopf）支持Fraktur字体的发展，而巴黎的狄多（Didot）自1713年起就用非常小的字体印刷其古书。——英译者注

[142] 胡夫兰德在这里加了一个注，肯定了康德认为这种情况并不是一种眼疾的观点，他认为这可能是一种暂时的血液循环或消化方面的紊乱。——英译者注

译者说明

《论教育学》和《系科之争》是康德两部与教育有关的著作：前者是他在柯尼斯堡大学讲授教育学的讲义，后者则是他在不同时期撰写的三篇论文的集合，内容主要是讨论大学中哲学（康德这里指广义的以理性知识本身为目的的理论研究）与实用学科（以及知识界与政府）的关系。这两部作品是我们了解康德教育思想的基本材料。

一

康德生前曾数次在柯尼斯堡大学讲授教育学。和其他一些类似讲座一样，康德并没有专门撰写自己的教材，而是在当时通行的标准教材之外添加一些反映自己想法的笔记（比如他的《逻辑学讲义》就是根据这样一些材料编辑而成的）。在康德逝世的前一年（1803年），他的学生林克（Friedrich Theodor Rink）把他关于教育学的授课材料进行了整理，以《论教育学》的名称加以出版。

和其他启蒙思想家一样，康德的教育思想与他自己的道德哲学、历史哲学及人类学研究有着极为密切的关系：如果说启蒙意味着人类摆脱自己

施加给自己的“不成熟状态”，那么教育学则指出如何把这种“成长”落实到具体的个人上。因此，读者如果把《论教育学》与康德的《历史理性批判文集》和《实用人类学》进行对照，当能明显地看到教育问题在其整个思想体系中的位置。此外，康德在思想上曾经受到卢梭的极大影响，这是众所周知的。如果说这种影响在康德的其他著作里表现得不那么直接的话，那么，在《论教育学》一书里，则可以清楚地看到《爱弥尔》的影子。对于这些内部和外部的思想联系，译者根据自己的视野和理解加了一些注释，希望能对读者有所帮助。

二

《系科之争》一书1798年秋出版于柯尼斯堡，由三篇本来各自独立的论文汇编而成：

一、1794年6月至10月间，康德为回应普鲁士官方和一些神学家对《单纯理性限度内的宗教》一书的批评，写了一篇为思想自由进行辩护的论文，即《哲学系与神学系的争执》。但由于他向当时的普鲁士国王弗里德利希·威廉二世承诺，不再发表对宗教问题的评论（见该书《前言》），此文起初并没有发表。在弗里德利希·威廉二世死后，康德认为自己不再受此承诺约束，遂于1798年发表了这篇论文。

二、1795年，康德写了构成本书第二部分的论文：《重提这个问题：人类是在不断朝着改善前进吗?》。此文最初发表在Heinrich Tieftrunk编辑的《伊曼努尔·康德著作选》第三卷上，后由康德作为《哲学系与法学系的争执》编入此书。

三、1798年，康德给医学家Christoph Wilhelm Hufeland的赠书复信，题为《论心灵通过单纯的决心而克服其病感的力量》，发表在后者主编的《实用药物学及疗伤药物学杂志》上（本书第130页页下注中提到的“杂志版”即指这个初次发表时的版本），在编入此书时加了《哲学系与医学系

的争执》这样一个标题。

在《系科之争》里，康德系统论述了规范知识界与政府的关系以及哲学与实用学科（神学、法学、医学）之关系的理论原则。这个原则的逻辑基础，就是康德在其批判哲学中所一再阐明的理性的自律性。这种“自律”意义上的自由，决定了作为理性“公共运用”之领域（为认识而认识）的哲学，必须独立于作为“私人运用”（为政府服务而认识）之领域的各实用学科，并且在学理方面拥有对后者的最终裁判权。康德在这个问题上的观点，虽然不如当时一些思想家尖锐，但仍然坚持并推进了启蒙思想的基本立场。

三

这两部作品的翻译主要是依据康德著作理论版（Wilhelm Weischedel编）第十一、十二卷（Band XI/XII, *Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant,* Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 192-193, Frankfurt am Main, 1981-1982）进行的。其中《论教育学》的翻译参考了Edward Franklin Buchner（*The Educational Theory of Immanuel Kant,* J. B. Lippincott Company, Philadelphia, 1904）和Annette Churton（*Education by Immanuel Kant,* The University of Michigan Press, 1960）两个英译本，而《系科之争》则参考了最新的剑桥版康德著作集中《宗教与理性神学卷》的译文（*The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Religion and Rational Theology,* Cambridge University Press, 1996，译者是Robert E. Anchor和Mary J. Gregor）。这个剑桥版康德著作集提供了大量有价值的注释，译文中已一一标出。

《论教育学》此前已有两个中译本，一个是著名教育学家瞿菊农先生1925年的译本，收入王云五主编的《万有文库》之《师范小丛书》系列（上海商务印书馆，1930年），另一个是台湾贾馥茗先生等人的合译本（2001年）。这两个译本都对译者有所帮助，但由于二者基本上都是从英

译本转译的，所以都还有不少可以改进的地方。

《系科之争》的第二部分，即《重提这个问题：人类是在不断朝着改善前进吗?》，十几年前已由何兆武先生译出，收在《历史理性批判文集》中（北京：商务印书馆，1990）。何先生的译文堪称典范，所以这里没有重译，而是直接采用了他的译文。

中国社会科学院社会学所的渠敬东先生对本书的翻译工作给予了热心的支持和帮助；在教育学方面，学友熊春文帮我解决了不少问题；友人陈业俊远道从上海帮我复印了《论教育学》的一个英译本；本书的责任编辑方已先生也为译稿质量的改善付出了大量劳动——译者在这里一并对他们表示感谢，没有他们的鼓励和支持，这项工作是难以顺利完成的。

今年恰逢康德逝世两百周年，译者愿以这项小小的翻译工作表达自己对这位伟大思想家的崇敬和纪念。但由于译者学识尚浅，能力有限，译文一定还存在很多问题，希望广大读者能够提出批评和建议，以利于译文质量的改进。

赵　鹏

2004年6月于北京